Sergio Fuster

EL
CAMPO DE LA TRASCENDENCIA

Tratado sobre filosofía y psicología de la religión

Tomo I

La encarnación del Yo

Fuster, Carlos Sergio

El campo de la trascendencia. Tomo I/ Carlos Sergio Fuster.- 1 Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: 1 Ed. 2016. AE 2024.

270 pág. 23 x 17 cm.

ISBN- 978-987-3707-32-2.

Filosofía Contemporánea. 1. Título.

E-Mail: sfuster21@gmail.com

Autor: Sergio Fuster

Hecho el depósito que marca la ley 11.723. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin el consentimiento del autor o la Editorial.

© 2024. Todos los derechos reservados.

A Diótima

LIBRO I
LA ENCARNACIÓN DEL YO

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA (Pág13)

EXORDIO A LOS TRATADOS: EL SACRIFICIO DEL YO. LA FINITUD DEL ENTE ANTE LA TRASCENDENCIA DEL SER (Pág. 65)

PARTE I: Lo sistemático objetivo-Lo trascendente

TRATADO I: LA GRAMÁTICA DE LA RELIGIÓN DE LAS FORMAS DESDE EL EXISTENCIARIO DEL YO (Pág. 129)

TRATADO II: ONTO-TEOLOGÍA DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO (Pág. 186)

TRATADO III: LA ESTRUCTURA COMPLEJA DE LAS REALIDADES DEL YO (Pág. 230)

TRATADO IV: EL MITO COMO COMPLEJIDAD PSICO-TEOLÓGICA (Pág. 262)

PARTE II: Lo analítico subjetivo-lo trascendental

TRATADO I: INTRODUCCIÓN AL CAMPO DE LA PSIQUE (Pág. 313)

TRATADO II: MODELOS PRIMARIOS DE LA MENTE (Pág. 331)

TRATADO III: INTRODUCCIÓN A LA ONTOLOGIA GENERAL DEL CAMPO DE LA TRASCENDENCIA (Pág. 350)

TRATADO IV: TEORÍA GENERAL DEL APARATO PSIQUICO I (Pág. 397)

TRATADO V: TEORÍA GENERAL DEL APARATO PSIQUICO II (Pág. 430)

TRATADO VI: EL YO PRAKRITICO O ADAMICO (Pág. 446)

TRATADO VII: EL YO SIMPATICO SERPENTINO (Pág. 496)

TRATADO VIII: EL YO SIMPÁTICO PSICOSOCIAL (Pág. 527)

LIBRO I

LA ENCARNACIÓN DEL YO

“Lo decisivo no es salir del círculo sino penetrar en él de manera adecuada”.

Martín Heidegger

El ser, no como causa "de algo", sino como "ser en sí", es simple. Ahora ese ser *como causante de algo* permanece oculto por esa misma "causación", y lo que causó, presenta ahora apariencia compleja, ya que hay que entenderlo en una extensión potencial de tiempo y en la proyección *ek-sistencia* o "ser-hacia", es decir, "ser-hacia-la-muerte" y, como tal, es de carácter *trans*-itivo. Ambos estados, como "ser-en-sí" y como "ser-hacia-algo" son inmanentes "en sí". Uno como unidad real simplísima y como núcleo constante asintótico en potencia intemporal suspendida (*pre*), y lo otro, complejísimo como acción múltiple desplazada en el tiempo y en el espacio como horizonte de posibilidad; en el cual, al haber dualidad hay una realidad ontológica y una interpretación subjetiva de esa realidad, y por tal, hace posible la apertura y la interrogación por ella.

Uno, *lo que es*, es vida como condición eterna que no posee consciencia de sí ni ningún significado, y lo otro, *lo que existe*, como condicionante de vida segmentada y finita buscará un sentido alterno ante esa finitud. Esta condición de existente es única e irrepetible, por lo tanto, su fin es la nada. Como tal lo que existe es ahora consciente de sí y de los otros. Esta toma de consciencia hacia los otros, como si surgiera de un letargo onírico causal del ser a la aurora sutil del despertar concreto del ente, es un tipo de situarse en el mundo cultural. Ahora, a partir de la dualidad en la que se encuentra la entidad adquiere un tipo de "conciencia"[1] del

[1] Solo por una razón puramente utilitaria nos tomamos la licencia de diferenciar "consciencia" de "conciencia". La primera entiende la con**s**ciencia de sí, interior como función psíquica ontológica y como actividad continua de carácter afectivo y existencial; y la segunda (sin "s") como la percepción del mundo

espacio que es percibido por los sentidos situados en un cuerpo físico. Así hace factible tal relación hacia el mundo, y ese vínculo es cibernético, en tanto y en cuanto haya lenguaje o transmisión y recepción de información. No obstante, esa dialéctica que se extiende de lo oculto a lo revelado (del ser primero hacia al ente después, en el que ese ser queda velado por dicha proyección) se realiza bajo la intuición subyacente de que en su fondo lo constituye un ser secreto y perdido como aseidad, como ultimidad sagrada.

Este proceso de proyección inconsciente es similar a una pulsión circular, desde el ser oculto cuando surge hacia el ente manifiesto y, a partir de esa entidad, regresa nuevamente al ser inmanifiesto. Esto es análogo a los mitos de creación, cuya divinidad emerge de un embrión en medio de un abismo insondable hacia una superficie, de conservación consciente del mundo y de disolución de las formas en ese mismo abismo que, a su vez, poseen un sorprendente paralelo a las etapas de la vida de la entidad yoica, desde la concepción en la oscuridad materna, la luz del nacimiento, el desarrollo del adulto, y finalmente la ancianidad y la muerte. Goethe al respecto nos dice: "Podemos pensar en un entendimiento que, no siendo discurso como el nuestro, sino intuitivo, parta de lo sintéticamente universal —de la intuición de una totalidad como tal— y vaya hacia lo particular, es decir, del todo hacia las partes"[2]. André Malraux escribió: "Pero ese tiempo *animado*, la vida y la muerte de sus ciclos, entra en una dialéctica sin fin como la esencia del mundo, que no

objetivo en sentido psicológico y su acción en él, como función intelectiva, volitiva y prospectiva, pero siempre desde la subjetividad.

[2] Goethe, 1997: 186-187.

renacerá semejante a lo que es, a pesar del ineluctable retorno a su origen eterno"[3]. De la nada surge algo y ese algo vuelve a la nada que lo gestó. Esto no refiere a un "eterno retorno" sino que el proceso es intemporal. Dicho en otros términos: la dialéctica del ser al ente es un antes, y esa intuición de *antelación* hace que el ente tome consciencia por contraste de que es constitutivamente un ser y de que debe retornar a su fuente como acontecimiento único y original, o sea del ente al ser en el después.

El ente, como *creación irrepetible*, cuando adquiere consciencia de su yo y de su estar en el mundo se disocia. La disociación aparece por su corporeidad, por la diferencia sexual, por la capacidad de ser un ente hablante y por la misma consciencia de su mortalidad. Ahora es un yo consciente de que lo constituye un ser *que es él,* pero le da carácter *de un Otro oculto,* en el cuál antepone una distancia entre "ser" y "estar". Por dicho motivo, "antes" como *pre* intemporal no poseída consciencia de nada, porque el ser-en-sí está más allá de todo proceso consciente o dual (es *meten*-consciente), y como tal, escudriñará en ese ocultamiento su posible revelación. Dar luz otorgada al ser oscuro será la causa de *religación* del ente yoico que, por un lado, será un sendero que le dará significado como búsqueda espiritual y, por el otro, será la angustia de su falta estando "situado" este ser en un más allá, en el itinerario inverso, o sea del ente al ser. Esta misma contradicción de ser un ser sin tiempo como más allá ante la condición de finitud del ente le causará angustia. Este más allá es una trascendencia del "principio" mismo, por lo cual, la trascendencia los trasciende y unifica

[3] Malraux, A.: *La tentación de Occidente*, Buenos Aires, 1983.

como campo total, estando dicha trascendencia en estado negativo o en *un antes* intemporal del ser mismo o no-ser[4]. Entonces ese estado, ese más allá negativo (no-ser/ser), por su contraste hace que el hombre adquiera en la consciencia encarnada un carácter de santidad augusta y de sacralidad oculta y lo asuma como sobrenatural. El ente entenderá esto bipolarmente: hacia su psique, mediante una función ontológica *trascendental* sagrada, traducida en un tipo de religiosidad más cercana al misticismo gnóstico; y hacia el mundo natural-sobrenatural en una función psicológica *trascendente* santa o un tipo de religiosidad de las formas. En este último caso el ser será proyectado en la figura de un Dios al que intentará acceder al final de un camino. Por este mismo hecho, de que el hombre inventa a Dios por una conclusión de su consciencia es que pensamos al universo o el antes del hombre como algo no consciente. Como dijera Schopenhauer: "La naturaleza exhibe su progreso continúo partiendo de la actividad mecánica y química del mundo inorgánico, siguiendo con el vegetal, con su embotado goce del yo, al mundo animal en que la inteligencia y la consciencia empiezan débilmente a aparecer, hasta llegar, sólo después de muchas etapas intermedias, al logro de su máximo desenvolvimiento en el hombre, la cima de todos sus esfuerzos, la más perfecta y difícil de todas sus empresas"[5]. De modo que Dios no es *a priori*, vale decir, no crea en el origen al hombre, sino que Dios es creado por la consciencia humana *a posteriori*; sea porque la consciencia intuye su nuclearidad o por la

[4] La *Brihadāraṇyaka Upaniṣad* dice: "Ahora la definición del *Brahman* es: 'No', 'No', pues no existe nada superior a esto: 'No'. Por tanto, su designación es 'lo real de lo real'".

[5] *Consejos y máximas*, Barcelona, 1986.

perennidad del cosmos real como lo oculto detrás de la naturaleza.

Teniendo en cuenta lo antedicho, la presente obra, pretende abordar algunos terrenos aprehensibles, como los ya mencionados, el de los distintos *esse* vivos conscientes para sí y concientes para los otros entes, pero en su instancia última, en su "tela" de fondo como *lo más sagrado*, ya que los entes son participativos de un "ser común"—todos son—, y a este ser no asumido como tal, como uno mismo, al estar perdido en el *estar ahí,* suele dársele *carácter de Dios* como acto intuitivo segundo y derivado. Pero a este ser oculto solo se lo puede develar directamente accediendo a un *acontecimiento místico* inmediato que rompa el estar en función de ser. Esto daría un acceso directo a lo que somos: únicos y finitos. Resquebrajaría la proyección. Se partiría nuestra concepción del mundo. Esta revelación es muy difícil de experimentar, en palabras de Sartre, sería un encuentro del "ser en sí" en su "para sí". Es una irrupción unitiva que asocia al ente disociado, y por tal asociación, lo sacrifica como tal y lo revive como ser. Esto hará una incisión en el lenguaje como "forclusión" que llevará al ente a rozar el ámbito del vacío, de lo normativamente patológico, de la mistagogía numinosa, de lo pre-primordial de la ubicuidad como *eso* sacro, de una totalidad que llamaré aquí *campo de la trascendencia*. Solo en el marco de este campo, y en la crisis del acontecimiento extremo que permite su acceso, el ente se hallará a *sí mismo*, es decir, develará *lo que es*, se des-ocultará el misterio del ser.

Sin embargo, aunque podemos hablar de un acceso empírico y teórico a la trascendencia como campo unitivo, nunca podremos articular un lenguaje de la trascendencia *en sí*. De hecho, no lo necesita. La trascendencia es un

tema inviable por su misma inteligibilidad negativa. No tiene estructura, sentido propio ni sistema, por tanto, es una totalidad inentendible, y como es trascendencia, no puede limitarse a un campo de precisión[6]. El todo o la nada no puede tener algo como un campo de acceso, porque es inaccesible. Sin embargo, usaré la expresión "campo" por razón de la limitación del lenguaje. En realidad, la expresión "campo", sin duda, no es la más feliz, ya que su misma idea puede remitir a algo fronterizo, pero comprendamos que nunca se encontrará una palabra exacta para definir algo que es indefinible. Un campo remite a un terreno, los terrenos pueden ser múltiples, en este caso puede aplicar a un tipo de conocimiento demarcado, por ejemplo: campo de la psicología, campo de la filosofía, campo de las ciencias de la religión, etc., vale decir, algo encerrado entre confines o contornos. Pero también "campo" puede referir por contraste a su opuesto, a una parcela, la diferencia entre el todo y la parte, y hacia esta idea apunto aquí. Por tal usaré la expresión "campo" en el sentido de una totalidad, de un ámbito ideal, de abarcabilidad y completitud absoluta de porciones

[6] Según Diego Sánchez Meca dice del pensamiento de Goethe: "Este juicio intuitivo no nos transporta, según Goethe, a ninguna esfera superior, divina, donde habitan las esencias, sino que nos aporta simplemente una representación conforme a la naturaleza, dice Goethe y, por tanto, capaz de hacernos ver como la multiplicidad y variabilidad de lo real fluye y se transforma en el devenir de los seres (…). Las formas surgen, desde esta perspectiva, por una acción espontanea de la naturaleza y no están sujetas a ninguna ley de finalidad". *El nihilismo*, Madrid, 2004.

dispersas, cuyo análisis de esas porciones dan una intuición cercana, aunque no perfecta de esa totalidad[7].

Esto nos muestra que, el campo de la trascendencia como factibilidad, solo podrá tratarse a partir de la consciencia situada en el mundo; y toda consciencia, como ya expuse, es *a posteriori* depositada por los sentidos en un nivel de representación; y toda re-presentación que se le dé a ese fondo inconsciente inefable en el sentido de sagrado también será un acto segundo y de comprensión doble: desde un yo hacia sí y desde ese mismo yo hacia el mundo.

Dicho esto, cuando introducimos al sujeto yoico como emisor y receptor en relación a ese campo de la trascendencia (entendido aquí como un "espacio" que el ente lo siente e intenciona como sagrado, pero *no-teísta*), ahora necesariamente requerirá hacerlo parte de un lenguaje; ya que dicha experiencia estará situada en la cultura, por lo cual deberá expresarlo por intermediación de un concepto u objeto simbólico (*teísta*). Nace así la dialéctica religiosa entre la consciencia humana que re-presenta un *fenómeno* real especular en la psique de la

[7] Del razonamiento expuesto hasta ahora surge el problema de la *creatio ex nihilo*, es decir, del antiguo dilema de que un "ser" surja de una nada previa. Pero este tema se aclarará mejor en el desarrollo integral de esta obra, donde la clave está en el factor tiempo. También está presente el problema del retorno del ser a ese abismo o nada, que en Goethe sería como un "eterno retorno". No así en esta obra donde el "retorno" es siempre a lo sin tiempo, por lo cual esta trascendencia como campo no posee circularidad ni ninguna dimensión entendible.

cosa real situada en el mundo presente[8] o tal como *es*, y en el misterio último como realidad-real inefable o *noúmeno* que le da potencia. Por lo tanto, introducir una antropología de relación entre sujeto y objeto inobjetivable en cualquier estrato epistemológico implica plantear un esquema de complejidad y, establecer, además, sistemas de interrelaciones; ya que dicha experiencia inexpresable es vivida en el sujeto, en el mundo objetivo y en el campo global. Implica también abrir un juicio *a priori* desde la analítica del ser como "cosa", y *a posteriori* desde lo fenomenal del ente como "verbo". Para lo cual surge la necesidad de construir un modelo teórico para la comprensión universal de lo que se intuye como divino *en sí* como sistema global y desde sus estructuras derivadas: que refiere a la experiencia humana que lo siente *para sí* como lo sagrado y lo muestra *para el otro* en el mundo como lo santo.

Esto, como vivencia, abarca un abanico total de manifestaciones expuestas y percibidas que sustituyen esa nada sagrada con máscaras aprehensibles (formas de Dioses en las distintas culturas), con estos rostros vestirá el ente al ser. Estos solo se mostrarán en un ámbito de expresiones de heteropraxis, como ser: en la hechicería, en la religión, en el misticismo gnóstico, en el esoterismo tradicional o en el ocultismo hermético —con implicaciones en la filosofía, en el arte y en la ética— y la consecuente intuición de su fondo misterioso como campo total de la trascendencia, cuyo perfume esencial es la espiritualidad que, en forma holística y sencilla lo trasvasa todo, pero con diferentes grados de densidad.

[8] Pre-sente, prefijo *prae (pri-pre),* antes de ser *esse* (*praesse*) o representado o copiado en la consciencia como fenómeno y, por lo tanto, inconsciente.

Todo este espectro, que se enmarca dentro de los fenómenos religiosos con sus terminales en lo psíquico y en lo cultural, aunque pareciera presentar una complejidad casi infranqueable y repleta de confusión, muestra una interminable gama de analogías y de relaciones inter-complejas que permiten su acceso teórico aún en el misterio de la subjetividad infra-psíquica, en la enormidad de la historia del mundo y en la totalidad de las civilizaciones, así como en sus modos teológicos que surgieron tanto en Oriente como en Occidente, y que, por dicha razón, aunque su pre-esencia etiológica es simple, su eidética adquiere un σχήμα como si fuera un sistema circular con estructuras propias, que tracciona a ese *más allá* irrepresentable en un *más acá* representado y que culmina en una reducción de simplificación, como diría Tomas de Aquino, "*en lo simplísimo"*, en el espíritu de la cosa como etereidad holística, en el silencio.

Sin lugar a dudas, la diada simplicidad-complejidad antedicha se debe a la multiplicidad de las vivencias humanas con relación a la experiencia religiosa, a la polisemia de su lenguaje y a sus avatares sociopolíticos. Sin embargo, trataré de buscar aquí el patrón común o el "arcano fundamental". Ahora bien, ¿es posible organizar el problema y establecer un "campo" donde "estudiar" el fenómeno religioso como una trascendencia global? De ser así, ¿por dónde empezar? ¿Es factible colocarlo en el marco de un sistema? ¿No habría para ello que establecer algún tipo de lógica estructural? ¿No es la lógica y el lenguaje incompatible con este abordaje? ¿Qué presupuestos de la ontología y de la psicología deberíamos usar? ¿Dónde entrarían aquí las ciencias de la religión? ¿No correríamos el riesgo de ser reduccionistas al pretender explicar todo en una sola teoría analítica, sistémica y

estructural? ¿Es compatible la filosofía Oriental, el mito bíblico de la redención y las corrientes del hermetismo frente a Aristóteles, Tomás de Aquino, Heidegger y Sartre? ¿Pueden armonizarse las teorías del psicoanálisis de Freud, Rank y Lacan, la psicología profunda de Jung y las psicologías humanísticas y transpersonales? ¿No habría que crear un enfoque de psicología teórica nuevo?

Para poner un poco de orden sobre la cuestión, es necesario advertir al iniciar nuestra investigación del campo de la trascendencia, que primero hay que comprender que esta búsqueda solo puede hacerse de manera derivada. Si queremos saber quiénes somos tenemos necesariamente que partir de donde estamos. Porque estar es haber perdido el ser, y ante dicha pérdida, el ente lo encuentra sustitutivamente en la imagen de un Dios. Ante esto conviene establecer primero que tenemos que valernos de campos más apresables, es decir, de la ontología fenomenológica para proponer una dialéctica del ser y de la psicología de la religión para deducir las proyecciones del ser-*Self* en un Ser supremo. Por lo tanto, para iniciar el abordaje sistemático ontológico del fenómeno religioso externo en la realidad de un ente que posee un cuerpo y que está situado en el tiempo, más allá de un acceso histórico, social o político de la dimensión de lo santo, o a través de lo que comúnmente *se muestra* como santo, será necesario también integrar el mismo al campo de la psique humana; pero sin caer en el reduccionismo del planteo tanto psicologista interno como materialista externo. La fenomenología vendrá en nuestro auxilio para hallar este equilibrio intersubjetivo. Así, el estudio filosófico e histórico, también debe ser abordado desde el campo de lo psicológico existencial. Desde allí, ahora podemos pensar en invertir el proceso de

proyección. Es decir, entre el terreno de la historia externa y de la percepción de la psique interna de mí percibiendo esa historia, el método fenomenológico servirá para explicar *el espacio* de unión coincidente entre las partes en *una reducción*.

Ahora, pensar el problema desde lo psicológico, hará que ingresamos en un dominio mucho más errátil que el del mundo fenoménico. Lo que establecerá que es necesario proponer, en principio, un posible *mapa* de la psique (o reformular los ya existentes) y cómo se construye y se estructura la experiencia y la intuición del ser y de lo sagrado en dicho ámbito, así como su percepción de lo fenomenal. A este abordaje fenomenológico lo presentaré en dos estructuras opuestas y complementarias, y llamaré *sistemático-objetivo/existenciario* o *trascendente* cuando presente una pulsión hacia el afuera, al mundo de las formas desde el yo, donde se necesitan las mediaciones simbólicas para acceder a un Dios; y, concomitantemente designaré lo *analítico-subjetivo/existencial* o *lo trascendental* cuando se direccione hacia los procesos internos del misticismo presente en la psique humana consciente inmediata, o cuando la pulsión sea hacia el yo.

De este modo, crear una teoría objetiva trascendente, y a la vez, subjetiva trascendental (teoría de la inter-subjetividad en Husserl), nos introducirá en el tema de la inter-complejidad; y sin duda, dicha metodología abarcará el ingreso de las ciencias como saberes duros y filosóficos, no en su especificidad, sino en su universalidad de aplicaciones. Tratando de conciliar por una parte sus aparentes contradicciones metodológicas, y, por la otra, dejando su problemática abierta para futuros análisis. Entonces, se buscará abarcar aquí los problemas ontológicos, la historia comparada y la fenomenología de la

religión y su folklore, como también el ingreso a los valiosos aportes de la psicología y el estudio pantanoso de la psique humana en sus diversas cartografías. Sin embargo, nunca olvidando que el análisis no debe ser hecho en el **yo mostrado** ni en el **yo que muestra**, sino en la *tensión media* del espíritu que impregna y esencializa la cosa en su espacio invisible; y aquí pasaríamos de la complejización simpatética a la simplificación empática. Esto deberá ser complementado con lo que hoy se sabe del órgano que pareciera sostener la psique, es decir, el cerebro humano como parte del sistema nervioso central en su aspecto simpático y parasimpático (excitación y relajación). Como se intuye, será necesario incluir el campo de la biología genética y de las neurociencias, especialmente la rama de la "neuroteología" que tanto tiene que aportar al espectro con relación al posible "espacio biofísico" donde se producen las experiencias trascendentes y trascendentales humanas.

Sin embargo, la fenomenología ontológica y la neuropsicología solo abarcarán una mitad del fin buscado, es decir, su aspecto aprehensible. La *experiencia* de lo sagrado no solo es psíquica sentida y simbólica mediata, sino que es además *saturada* tanto en sus polos como en el espacio intermedio donde se extraña. Lo existencial. Sin la carga numinosa con que el símbolo *se energiza* y que la psique percibe*,* ningún fenómeno sería de *status* religioso; y sin este componente como *potencia*, ni el objeto en sí, ni la intención esotérica subjetiva que lo produce, serian intuidos como sustancia sagrada. El planteo es simple: sin el campo de la trascendencia, donde el misterio se "aparece" en su condición de tal, dentro de su ocultamiento *nouménico*, ninguna manifestación y sentimiento serían del orden sacramental epifántico. Ahora

la cuestión es, ¿a qué corresponde "lo sagrado" o "lo santo"? Y ¿dónde se lo ubica en nuestro campo de análisis?

La primera pregunta la dejaré en suspenso para considerarla un poco más adelante. La segunda nos dará una pista para responder adecuadamente a la primera: lo sagrado o lo santo es un *status* perceptual, que da a la consciencia de un sujeto, sensible y eidética, y a los medios votivos que relaciona con dicho sentir, una sensación "anímica" de angustia gozosa, y los sitúa inconscientemente como algo saturado imposible de comprender ya que es inefable. Por tal causa, como *numen* pertenece al campo de la trascendencia, es decir, es trascendente y trascendental (espiritual). O sea que es percibido en el objeto "vital" que se prolonga en el espacio intersubjetivo, pero, al mismo tiempo, en forma "holográfica", es también asumido en la consciencia psíquica subjetiva en modo de emociones y de pensamientos, aunque ninguno de estos procesos lo define ni lo apresa ya que es como un *plus* esquivo. Por tal, la trascendencia como misterio, está más allá de lo puramente intersubjetivo ya que *es inobjetivable*. Lo inobjetivable no es posible abordarlo desde la luz de la *consciencia sensible* ni desde la proyección de su sombra en la *conciencia estética* hacia las "cosas", ni hacia la conciencia de los otros que perciben el fenómeno en sus consciencias vigiles, pero sí es intuible *como totalidad* en la ausencia, en el encuentro con *eso*, y *eso* se hace presencia cuando nos afecta.

Esto quiere decir, que lo inobjetivable como sagrado es misterioso, asintóticamente oculto, desconocido o *meten-consciente*. Está en el terreno de *la falta*, del silencio sordo, de lo numinoso, de un vacío paradojal que es indiciario a un tipo de *presencia epifántica* en su απουσία que "aparece" en ello y en el espíritu indescifrable de ello como

παρουσία. Entonces, el abordaje del psicoanálisis, de lo metaegoico y de lo pre-personal, es un posible campo donde buscar la presencia de este misterio huidizo, negativo y de sensibilidad sagrada para el sujeto de la experiencia. Este terreno espiritual es todavía mucho más espinoso que el de la psique consciente; puede que tenga la veta de las posibles respuestas de los fenómenos parapsíquicos como las posesiones, la mediumnidad, los aportes, las apariciones-ectoplásmicas, etc. Pero también, puede ser un espacio para que emerja la realización o sanación del ente como reparación integral en un acontecimiento místico y en una vivencia liberadora. De este modo, el campo de lo trascendente, tanto como ámbito objetivo del mundo de lo sensible o de los fenómenos religiosos o donde estos se muestran, y de lo subjetivo, como campo de la psique trascendental, donde estos se sienten, ocultan e intencionan, a esa *presencia* que esquiva estar, es lo que designamos "**campo de la trascendencia**" como estado global, lo *real-real* vital y simplísimo. Es precisamente aquí donde se deben definir algunos conceptos, hablar de cultura humana y asimismo construir una posible cartografía de lo que llamamos "psique" donde la realidad se espeja, además del difícil terreno de lo desconocido, de lo inconsciente como realidad a descubrir y del metenconsciente misterioso como lo inobjetivable, como lo real-real. Todo este espectro en el terreno filo-onto-psico-teológico de una imposible "teoría" de la espiritualidad humana.

Resumen de los distintos campos a estudiar:

1) **Lo sistemático-objetivo-Lo trascendente-existenciario**

La visión humana hacia el mundo como algo trascendente (sistemático-objetivo), campo de la fenomenología y de la historia de las religiones; donde el ser humano vive en dualidad, simboliza, mitifica, crea un lenguaje discursivo y dramatiza estos en complejos sistemas rituales para captar al Ser supremo.

2) Lo analítico-subjetivo-Lo trascendental-existencial

La visión de la consciencia de sí mismo como interioridad psíquica, como lo trascendental, es decir, lo analítico-subjetivo, también como campo de la psicología y la ontología filosófica ante la mostración en el itinerario mediático, meditativo, interrogativo, silencioso y contemplativo para intentar descubrir lo que somos, es decir, al ser.

3) Lo misterioso-inobjetivable-La trascendencia

El abordaje intuitivo como totalidad sagrada que *satura* globalmente lo ante expuesto y cuyo campo es oscuro, desconocido, metenconsciente, misterioso, inobjetivable y, por el momento, tratable imperfectamente desde el psicoanálisis como *lo inconsciente*, también desde el discurso religioso, del misticismo, de lo parapsicológico y desde la rama de la psicología prepersonal y transpersonal. Pero siempre se intuye por contraste ya que el ser aquí es algo puro.

Esto último, el umbral de la consciencia hacia lo inconsciente, lo entendemos como la totalidad oscura,

como dialéctica no-nada, no-ser, ser o *Yo óntico*, apenas cognoscible por la religiosidad como estado de vacuidad, por los relatos alucinados, por las llamadas visiones oníricas, por espacios psicoanalíticos y sus correspondientes floraciones en complejos mitológicos y en psicopatologías como la *psicosis*, mímicas psicóticas (*samādhi-nirana*) y sus posibles mostraciones en los fenómenos parapsíquicos. Este campo de la trascendencia, desde la analogía es accesible en el mito, en la simbolización de sus aspectos periféricos, pero también desde el lenguaje del esoterismo y sus correspondientes tradiciones explicitas cifradas en la magia, la gnosis, el hermetismo, la cábala, la mística apofática, etc. Sin embargo, el fondo común carece de concepto y de representación, ya que es *infinitum,* y tratar de abordar el infinito de alguna manera es otorgarle finitud.

No obstante, mencionaremos esto: el misterio inobjetivable presenta ubicuidad, pero no temporalidad, ya que es omniabarcante. La expresión objeto-sujeto es solo una construcción virtual del yo (lo que muestra y lo que es mostrado) y de la dinámica consciencia/conciencia. Vale decir, que el campo total de la trascendencia solo es intuido como tal en estado puro y asido solo cuando se presupone en su limitación[9]. En otras palabras, es el *yo*

[9] Decir que es Uno (1) es una limitación matemática y en esta obra lo usaré solo en el sentido de un ejemplo didáctico, no es lo mismo "uno" como cifra prima que como totalidad *pre*, ya que si no sería proponer el discurso esotérico que "todo es uno", como hace el hermetismo, como filosofía de dominación y de acumulación de poder sobre unos pocos que dicen ser "iniciados". El monoteísmo posee la misma lógica. Es más exacto hablar, por ahora, de diversidad anímica en el caso de la vivencia religiosa que de experiencia de lo Uno. Dicha discusión puede

quien establece *la diferencia* entre lo trascendente y lo trascendental como parcialidades de abordaje, y por tal razón, *aquello* es inabordable. Esta totalidad o nadidad, cuando ingresa en el concepto como posibilidad del decir, se disocia por represión, y es replegada a sí misma donde emerge en un espacio interno que el yo consciente lo lee como un *círculo hermético*, en la línea que diría Eugenio Trías, como una frontera de un más acá y un más allá, lo que le da apertura como facultad de relación, y al mismo tiempo límite, siendo el único modo de hacer participar el silencio en el *lógos*. Pero, por dicha participación en el *lógos,* se enmascara o se "separa" a lo sagrado de lo profano creando un "espacio medio" o "zona simbólica", perdiendo al ser en aquella unidad sumergida, pero que permite establecer puentes de religación, además de ordenar al mundo a través de formas aprehensibles como ámbito físico y metafísico[10].

§ *Lo trascendente y lo trascendental. Acercamiento epistemológico*

Ya hicimos un acercamiento a la idea de "campo", ahora, veo necesario, en primer lugar, hacer una distinción dialéctica entre "trascendente" y "trascendental". El primero (lo trascendente) pertenece al ámbito de la teología, y el segundo (lo trascendental) al terreno de la

---

darse entre Tylor y Eliade, aunque nosotros nos atendremos a ambas percepciones.

[10] Cf. Trías, E.: *Los límites del mundo*, Madrid, 1985. El esoterismo tradicional, como el que expresa Guénon puede ser enmarcado dentro de Ciencia Sagrada, y aquí corresponde al "circulo hermético", y apunta a una precisión de lo sagrado como vía iniciática; pero no es religión.

especulación filosófica. No obstante, la trascendencia como campo inefable o misterio numinoso incluye lo trascendente e integra a lo trascendental y su "campo" teórico es inviable. Mientras lo trascendente es ver al *ser desde el ente*, es decir ον, θεός y λόγος u onto-teológico y corresponde al armado de un discurso plural de Dios como construcción cultural y como acto segundo, lo trascendental es ver al *ente como ser*, u ον y λόγος u ontológico como filosofía primera, aunque no fundamental, y apunta a la intuición de la unidad (Dios *en* nosotros que es diferente a la expresión bíblica צמנואל "Dios *con* nosotros"[11]). Pero independientemente del lugar donde se lo ubique al ser, como soporte último, siempre es leído para la consciencia de sí como "divino". Así, el límite crítico de lo trascendental sería la consciencia del hombre como tal y lo trascendente serían las "formas que muestra y satura en el mundo"; pero, la trascendencia no posee límites conocidos, o como diría Rahner en un discurso positivo "es apertura y anticipación"[12], siendo el todo o la nada, hacia la oscuridad del metenconsciente y hacia lo incognoscible del universo infinito. De este modo, resulta más sencillo abordar lo trascendental o lo trascendente y no la trascendencia. Estos contienen *lógos*, es decir, lenguaje accesible, además de sujeto y objeto de investigación; en cambio, "lo otro" no tiene abordaje conocido y corresponde al *sein* como núcleo esencial más íntimo y oculto, al ámbito de la vivencia extrema, que cuando se des-oculta se la traduce como secuencia mística, "cumbre" o liberadora.

[11] Mateo 1: 23; Εμμανούήλ

[12] Rahner, K.: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Friburgo, 1972.

Lo trascendente y lo trascendental es lo dual (trascendente-trascendental, el yo que hace y el yo que lo vivencia), tiene concepto y un objeto de representación a la consciencia y su límite es la razón. En cambio, la *trascendencia* es unitiva y se deduce por contraste. A partir de la dualidad se puede hacer filosofía, psicología, teología, historia, etc. Desde la totalidad no es posible trazar mapa alguno, no hay espacio a donde ir, ya que todo es inmediato y negativo. Dentro del espectro trascendente y trascendental, cuyo límite es el conocimiento humano, es posible decir algo. Si vemos al **ser desde el ente** como *Ser supremo* esto ya es ajeno a la filosofía epistemológica y trasvasa la misma en, primero onto-teología y luego en religión de las formas. En dicho caso, aparecen las deidades teístas externas, como lo trascendente y como percepción y experiencia anímica, y Dios o los Dioses son leídos como que tienen forma, lugar de ubicación (el cielo, el infierno, aguas oceánicas, montañas, etc.), y esto posee la ventaja de poder abordar el fenómeno desde una concepción humana y accesible. Ahora, si entendemos al **ente desde el ser**, ser como "fundamento" o "*divinidad* interior", esto es primero ontología y luego una búsqueda desde las corrientes del misticismo[13]. En este caso no hay cuestionamientos sobre el pilar hierofántico del sujeto, y

[13] El cuestionamiento del hombre occidental es acerca de "quién es Dios" y la búsqueda de los "por qué"; sino compare con Éxodo 3 donde Moisés interroga a יהוה (*Yhwh*) o pide el "Nombre del Padre". En cambio, el Buda no se preguntó por el fundamento, ya que era claro que para el Vedānta era *Âtman*, como unidad integrada, sino que, a cambio, preguntó por el dolor del ente en la existencia. André Malraux, escribe en sus viajes por Oriente: "'En el comienzo era el verbo' trasmite san Juan; y los discípulos de Buda: 'Triste es toda vida'".

ahora desde allí se interroga por la finitud y el sufrimiento humano, como planteó el budismo desde sus primeros tiempos. Esto es una posible pista para poder comprender aquellas características esenciales de la diferencia básica entre las filosofías y los saberes onto-teológicos occidentales y las técnicas de trabajo interior propias en la mentalidad de las civilizaciones orientales. Mientras los primeros buscan solucionar los dualismos "neuróticos" tratando de acercase controladamente a la supuesta unidad, los segundos abordan la unicidad "psicótica" y desde allí tratan de comprender la dualidad. Así, no solo corresponde a la divergencia de paradigmas religiosos entre el Este y el Oeste, sino que también explica el marcado divorcio entre filosofía y religión propia del pensar e intuir de Occidente en su patriarcalismo. Lo numinoso como espectro de la trascendencia holográfica, que abarca tanto lo trascendente como lo trascendental (todo o nada) es la totalidad, es secreta, misteriosa, metaliminal, asimismo "curativa". Dicho esto, no es factible definirla ni estudiarla, solo es probable acercarse a ella a través de los extremos. La trascendencia, además de trascendente y trascendental, es al mismo tiempo un *holograma* como totalidad o nadidad, y como tal no es posible decir nada que no se viva como "Yo" o "Tú", ya que la trascendencia es un tipo de "Ello", o, mejor dicho, es innominada. Por tanto, su carácter de "eso divino" se lo otorga, en última instancia, la consciencia del yo, sea por intuición o por experiencia, que comprende al "ser en sí" como algo sagrado, aunque podría entendérselo como cualquier otra cosa, ya que Dios, como producto cultural *es* un ente, y en él *es* está implícito y explicito su misterio que, al mismo tiempo que lo revela lo oscurece.

I OTRAS IMPLICACIONES TERMINOLÓGICAS

Trascendencia: (con sus derivados trascendente y trascendental) su terminología es sumamente plástica y ha sido objeto de uso y "abuso" de la filosofía tradicional. Lo *trasscendere* se refiere a "pasar más allá", "saltar", "saltar del otro lado" (sánscrito *saṁ-sāra* lit.: "pasar a través de"), es "sobre" o es "traspasar algo"; así el término se relativiza y se plasma en su funcionalidad en la polaridad doble que se le asigna. Por tanto, refiere a aquello que "se sobre" o traspasó -lo trascendente— como objeto y a aquello que como sujeto "es sobre" traspasado —lo trascendental— como vivencia subjetiva y como consciencia de sí[14]. De este modo lo trascendental puede adquirir, aunque no siempre, carácter de inmanencia, y así se experimenta su fisura en la totalidad de la psique.

En la arquitectura de una *antropología concreta y a la vez metafísica,* podemos pensar al hombre como sujeto de experiencia inmanente y dual abierto a la trascendencia como totalidad. Es decir, su tendencia es bilocal como figura expuesta de un fondo neutro, que se arma en pro de la información que le brindan los sentidos y de la construcción de las percepciones en su fuero interno. Primero es hacia el exterior, al mundo fáctico, entendido este a través de los lentes propios; y segundo, es hacia el interior de dicho sujeto, al orbe eidético como intuición e interpretación de esa "realidad". Pero en última instancia, y en modo "clarividente", ve en esa disociación un fondo de ultimidad[15]. Esto ocurre porque la limitación, finitud y

[14] Del hebreo:עבר "saltar", "pascua", חלף "cubrir", "salvar"

[15] Las metáforas de los textos religiosos respecto a esto lo suelen llamar "ojo". El budismo zen habla del "ojo de la mente" como

contingencia de la consciencia arrojada a la temporalidad del yo simpático necesita religarse "al más allá" de él mismo, con una tendencia hacia una unidad que el ente siente perdido, esa unidad es el ser, hacia el misterio que abarca lo trascendente y lo trascendental. Es el yo en las dos direcciones, hacia afuera como luz aparente y como diversidad, y hacia adentro como oscuridad y unidad verdadera. Hacia afuera o hacia el mundo, por la disociación entre el ser y el estar, esa diferencia, desde la psicología de la religión, es lo que producirá una gama de actitudes depositadas en fenómenos mediáticos religantes (símbolos, mitos, *lógos*, ritos), y hacia adentro, en busca de reparar la unidad extraviada, lo hará en fenómenos mediáticos seudo-liberadores de dicha religación hacia su inmediatez (meditación, plegaria, oración, contemplación). Esto se realiza en un camino hacia el *más allá* misterioso, que se lo concibe afuera del yo, tanto psicológico como ontológico, y un retorno curvilíneo hacia un *espacio* inconsciente, que se intuye "detrás", "dentro" o "más allá" el yo.

---

satori, el yoga lo relaciona con la "apertura del tercer ojo" y el cristianismo habla de "un ojo sencillo" para iluminar.

§ *El ser*

A esta altura de nuestra investigación y ante lo expuesto hasta ahora se impone el plantear la cuestión de Dios y del ser. ¿Es el ser Dios?[16] o ¿Dios es un ser? La respuesta a la primera de las interrogaciones es negativa. Es negativa no porque no sea, sino porque es inconsciente. El ser no necesariamente es un Dios o Ser supremo, ya que esta conclusión es una construcción de la consciencia *a posteriori*. El ser es, y como tal es el puntal eidético de todo ente. Si Dios es un ente, es decir, que como tal es una idea dada, existe en la consciencia del hombre, enmascarado de diversas formas en las distintas épocas y culturas, el hombre en última instancia es aquel que le da forma (desde una esencia, una naturaleza y una persona), en esa calidad, y solo allí, epistemológicamente es un ser posible y temporal *ens ut ens*, supremo, pero ser al fin, y divino en modo arquetípico. Por tanto, el ser es Dios en cuanto ente que existe en el mundo y en la consciencia del hombre como concepto, en tanto se le dé entidad de tal. Por conclusión lógica, el fundamento del ente es el ser, entendido en este estudio como lo que *en realidad somos*, la *persona* o el *yo óntico*, y como posibilidad larvaria de tiempo suspendido, de todo aquello que es desconocido a la investigación humana, nada más podemos decir al respecto.

En cuanto a la segunda vía de interrogación, acerca de si Dios como figura es un ser, la respuesta es positiva. Ya algo

[16] La discusión acerca de la divinidad del ser ya estaba presente en la mística medieval cristiana, como en el maestro Eckhart, aunque aquí, en este estudio la divinización del ser es *a posteriori* dado en la cultura y como resultado de su falta. Cf.: Schurmann, R, & Caputo, J.: *Heidegger y la mística*, Buenos Aires, 1995.

hemos mencionado en el razonamiento anterior, y el lector sin duda ya debe intuir la respuesta. Dios es un ser en tanto y en cuanto se le dé entidad de tal como algo que está situado en un más allá de nosotros. Esto solo muestra que la idea de Dios, es eso, una idea de la consciencia, intuida o razonada por el hombre, y su arquitectura es cultural; sea en la consciencia de sí o en la ciber-conciencia colectiva de un conjunto social en el ámbito de lo real, con la polisemia que le es propia. O sea que, en ese mismo razonamiento, cualquier "cosa", una mesa, una planta, este libro, etc., son seres, y que Dios solo existe si se le da entidad de divinidad; pero el ser *es* y no necesita de ella, sino que es un *a priori* ausente, y en ese asintotismo se lo intuye y sensibiliza como "algo más" (lo sagrado), que ancla en un más allá de lo real, y que se lo intuye en lo real-real como un campo de la trascendencia, como vida como condición, como una percepción de una línea de eternidad. Por tanto, el ser es como un más allá flotante y misterioso, perdido en el estar y se le da existencia consciente de múltiples modos, pero su intuición más penetrante es en la sacralidad: mientras uno de esos modos es como visión de un absoluto, el otro es a través de la máscara de Dios/Dioses, expuestas en símbolos y mitos. Esto marca una diferencia fenomenológica entre religión de las formas y formas del misticismo. Pero en todos los casos al ser no lo vemos como ser en sí, como que somos nosotros en un cimiento último (*pre*), al ser siempre lo vemos como una trascendencia proyectada (*trans*); como un fundamento *ahí* y esto es la razón principal de su pérdida. Estudiemos entonces las escalas de posibilidades.

I EL SER DESDE EL ENTE COMO APERTURA

La diferencia ontológica es la distancia entre el *Sein* y el *Das sein,* que en nuestro estudio constituye el punto de referencia y orientación de nuestra investigación. El *Sein* al constituirse en *Dasein* pierde el *Sein* y lo recupera en la máscara de Dios de modo proyectivo. Pero siempre debemos tener en cuenta que estamos invirtiendo a Heidegger al quitar el factor tiempo del *Dasein*, solo así es factible ingresar en el ámbito teológico desde la filosofía metafísica. Ahora, la lectura derivada que hagamos de la trascendencia como campo total será a través de una bi-direccionalidad yoica trascendente y trascendental, que definirán la integración de los métodos de estudio a aplicar en los distintos momentos.

No es lo mismo preguntar como anticipación que interrogar como apertura. Si pregunto ¿quién es Dios? ¿Dónde está? ¿Qué propósito tiene para su creación?, concluimos que toda interrogación requiere de un sujeto y de la toma de una postura de dicho sujeto y de una espera de una respuesta desde ese lugar. Pregunto desde el mí previo, de mí existir, desde mi estar en el mundo, de mí condición de tal, de finitud, de mí como creatura; en ese caso la espera (esperanza) es acerca de la respuesta, y cuando entran en juego preguntas y las posibles respuestas siempre es interrogado al ser con un lenguaje y con una predisposición semántica y signica; la espera es respuesta a partir del lenguaje. Si hay lenguaje hay "otro" en la semiótica comunicativa, y si hay otro, es un abrirse a lo trascendente. La formación de *un otro* genera la pérdida del mí y lo coloco en un campo de sentido. Pero ese "otro" no está, es solo una proyección de mí ser. Esto fenomenológicamente es "plegaria suplicante", y como súplica, se vive como *suplicio* de una palabra esperada, al

cual me abro, y que nunca llega a través de ese lenguaje usado; y si no llega la respuesta invade el silencio, y el silencio como negación de la respuesta, lleva a inferir la respuesta desde un terreno afásico; por tal, si mi "yo" le pregunta a un "mí" es un *contradictio in terminis* y estalla la estructura en una crisis de experiencia. La experiencia que rompe con lo bifronte de lo esotérico es la mística de pasar de la plegaria *suppicet* a la no respuesta del vacío y del silencio. En este caso, la inversión pasaría del estado trascendente a lo trascendental y culminaría en una fractura que permite un abrir como campo de la trascendencia en su oxímoron. No obstante ello, el ser siempre es leído desde el lenguaje disonante y desde la cultura, donde se torna hermético[17] y adquiere múltiples masacradas como Dios ciber-conciente eyectadas a lo conocido, sea de la intuición de un Uno (monoteísmo o henoteísmo) o desde lo anímico de la multiplicidad (animismo, politeísmo). Por lo tanto, la relación con Dios se torna imposible.

II EL ENTE DESDE EL SER COMO ANTICIPACION

Esta determinación inversa del preguntar al efectuarse desde el ser, se *anticipa* a un conocimiento previo. Entonces hay una antelación consciente de un ser oculto. Hay conocimiento anterior del ser al preguntar, por tal no hay interrogación por el ser, ya que se supone su saber; y si no hay interrogación por el ser ahora la pregunta es por la

[17] Todo lo que es hermético es disociado, tiene una cara de luz y otra de oscuridad. Las ermitas antiguas, de donde deriva el término Hermes eran monolitos de dos rostros (esotérico y exotérico) del Dios Hermes o Mercurio que "indicaba el camino", e itifálicos, porque se supone que la disociación es patriarcal.

existencia, ya que este ente es finito ante un ser infinito y unitivo: la paradoja es inevitable. Pero si el ser se asume como "previo" siempre será entendido como sagrado. Si el ser se lee desde la sacralidad, para darle algún tipo de sostén a la angustia de la nada, entonces el ser se torna en un *ātman* o ἀρχή que se interpreta como deidad interior (monismo o discurso del Absoluto indiferenciado), y en el interior solo hay deidad como interpretación intuitiva *a posteriori* en la consciencia de sí; en este caso lo trascendental es desde el yo, porque al ser no puede dársele el *status* apoteótico ya que es inconsciente o está más allá de la consciencia, designación que en este estudio llamamos "metenconsciente". Ahora, estas especulaciones que no pretenden ser verdades sino proposiciones posibles, se explicarán con más claridad desde el terreno del mito y desde sus paradigmas prospectivos y retrospectivos.

§ *Iluminación y redención*

Si la pulsión de lo trascendente es hacia el mundo externo (*teísmo*) en introyección especular y con proyección a lo real, donde halla su máxima expresión en el ritual fáctico, iniciático y en la cultura, con su concomitante "malestar", su aspiración es *de retorno* hacia el campo meten-consciente de lo trascendental como "liberación". Es una bi-direccionalidad como una curva. Esta elipse, que se representa como de ida y de venida, surge del abismo hacia lo que aparece como algo concreto y retorna a esa indiferenciación abismal. En analogía, según nuestro argumento, el punto de partida de la curva se dirige desde el yo psicológico, como punto referencial, hacia el afuera pasando por los símbolos y por la palabra del mito y culminando en el rito como pulsión, depositándose la

vivencia inexpresable sobre un cuerpo concreto o "cosa" que se refleja en el movimiento espacio-tiempo. Al llegar a su punto de saturación o a su curvatura máxima, inicia luego su camino de retorno en el ejercicio de la meditación "trascendental", tratando de superar su cuerpo, de detener sus funciones a través de sustraerse de ese horizonte temporal como contemplación menor, es decir, retorna al yo, pero no ya *al yo psicológico* desde donde partió sino a una capa del yo más profunda y primitiva que funciona como tela mínima, como el portal último al misterio, *al yo ontológico*; teniendo con ello una experiencia sustituta y etiológica o "fundante" de la trascendencia —no directa sino análoga— sin perder la identidad de ese yo (ver la figura anterior).

Esta experiencia en la que emerge esta capa espirituosa del yo ontológico es vivida como beatitud, embriaguez y como un tipo de amartelamiento poco duradero; todo es progreso a una luz. Los egipcios entendían el ascenso del sol en el símbolo del escarabajo Khepri, el punto necesario del posterior ocultamiento en su símbolo opuesto, Amón. A este camino, donde el adepto debe subir grados iniciáticos en sentido evolutivo o ascensional, para lograr algún tipo de revelación, lo llenaremos aquí *paradigma iluminativo*, ya que es gradual y estructurado. Esto cuando es un camino mayormente intelectual y predomina el yo psicológico y se descarga por vías *esotéricas* y tradiciones iniciáticas; pero cuando está envuelto en un campo sumamente emocional y evocativo, es cuando retorna y *activa* el yo ontológico produciendo una vivencia poco profunda, pero espiritualmente sentida, y esto es sin duda un *fenómeno de conversión,* pero también abarca los llamados fenómenos del *misticismo* cuando es en una instancia social, que trataremos en su momento.

En algunas corrientes interpretativas, al paradigma iluminativo se lo entiende como que el campo de la trascendencia tiene *consciencia* (consciencia pura o "supra-consciencia"[18]) y nosotros somos una proyección de dicha luz divina. Esta creencia sostiene a las filosofías perennes, como la gnosis, el hermetismo en su fase mistérica (cultos de Eleusis, Dioniso, Attis u Osiris o emanaciones de lo uno, el pleroma, los arcontes planetarios, etc.), y las teologías orientales (Vedānta, Yoga, etc.), que en última instancia no dejan de ser construcciones religantes (fe) apuntaladas en formas rituales y mágicas. Esta idea de una consciencia suprema, será señalada aquí como un asunto a revisar, porque en esta tesis el campo de la trascendencia será leído como *metenconsciente negativo*, más cercano a la vacuidad, y si no posee consciencia ni finalidad, o está más allá de ella, la idea de Dios es un acto segundo de la consciencia subjetiva del hombre depositado en la cultura de turno.

Otro problema que genera pensar las cosas en términos religiosos es creer que el camino espiritual humano es un

[18] Es de destacar que la expresión "supra-consciencia" no está incluida en ninguna corriente de psicoanálisis (aunque sí en la psicología transpersonal) y en caso que se la use es de carácter errátil, ya que se utiliza como lenguaje del esoterismo. Guénon pensaba que a través de la vía iniciática, intelectual y tradicional se puede llegar a este supra-consciente y crítica el inconsciente colectivo de Jung (Cf: *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires, 1978). Nosotros, en este trabajo, usaremos la expresión "metenconsciente" como cualidad de la mente o campo de la trascendencia, o lo real-real, el *noumeno*, etc., para diferenciarlo de la dualidad psíquica del consciente y de lo inconsciente o lo trascendente y lo trascendental, pero nunca como divinidad.

“proceso progresivo” o χρονος, es decir, siempre hacia adelante con una dirección que alcanza su punto máximo de saturación y luego se inclina en sentido hacia lo *trans*, con la meta de lograr la evolución desde la infra-consciencia a la “supraconsciencia” de la que procede y que señalamos recién; que, por otra parte, trasvasa a la existencia actual y continúa en otras vidas, como lo plantea la idea platónica de la transmigración de las almas (*Apología de Sócrates; Fedón; Gorgias*), de la mitología india de las *mahayugas* con los *avataras* de Vi̱snu descripta en el *Satapātha Brahmana*, o del budismo tibetano y de la que Ken Wilber se hace eco. Esto es algo así como un “eterno retorno”. Otro ejemplo de dicho paradigma es el que inventó Teilhard de Chardin dentro del espacio cristiano, como su idea evolutiva del cosmos, pasando de una simplificación-inconsciente a una complejización-consciente; es decir, desde la biósfera a una noosfera y de allí hasta la transformación de esa consciencia hacia Dios, hacia el “punto omega” como fin último. No obstante, se explique cómo se explique, este esquema iluminativo por sí solo es “sintomático *fijista*”, y será entendido en esta obra, solo como un subconjunto resultante que depende de otra estructura mayor sintetizada en un paradigma total: *el redentor*. Este último, del que poco se habla y que es nuestra tesis central, es un arcano fundamental, ya que encierra ambos mitemas; vale decir, el camino iluminativo solo adquiere coherencia *siempre que esté dentro* o como una infraestructura que depende de una superestructura mayor: del mito de la redención.

Llamamos paradigma redentor al sistema mitológico que permite entenderlo como un esquema lineal de sentido, es decir, como algo que surge solo una vez y que luego termina para siempre. Es como un ciclo de vida único

o *hic et nunc*, situado en el instante y, por tal motivo, es singular. Debido a su condición de irrepetibilidad es original, por lo tanto, no es posible postular ninguna continuidad *postmortem* del ente; en dicho caso, la liberación de ese ente no se la entiende como *continuum* en otras vidas en una rueda transmigratoria, sino realizable en el aquí y ahora[19]. El paradigma redentor lineal contempla la posibilidad de que exista una experiencia mortificante y reveladora del ser, que suele entenderse como extrema o "mística" y que solo puede darse *dentro* del curso de *esta vida*, como acontecimiento medio entre el nacimiento y la muerte o καιρός[20]. Es realizar al ser verdadero sin ningún recurso escatológico. El ser está allí oculto bajo el velo del ente como ego simpático como posibilidad real. Viajar a sí mismo, descender y hallar el valor es terreno de la hazaña del héroe. En caso de alcanzarlo, el ente se *ilumina* por la realización del ser. De este modo, se utiliza el paradigma de la mitología —en este caso bíblica— no porque postulemos alguna doctrina de fe, sino para entenderlo analógicamente desde el campo de la psicología humana que aquí llamaré **psicología pre-**

[19] Cf. Benjamin, W.: *Conceptos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, 2012.

[20] Jung estudió principalmente esta etapa media y la parte final u occidental de la vida, escribió: "Durante esta etapa de la vida, entre los treinta y cinco y los cuarenta años, se prepara una profunda modificación del alma humana. En primer lugar, no se trata de una modificación consciente que pueda ser advertida; se trata más bien de índices indirectos de transformación, que parecen salir del inconsciente". (*Problémes de l'ame moderne*, Págs 231-232).

personal[21]: encarnación, crucifixión, liberación como vivencia interna de un sujeto, y la misma redención una vez concretada ahora sí ilumina[22].

I TIEMPO CIRCULAR Y LINEAL

Lo que acabamos de tratar, es decir, el misterio de la redención, está implícito en los *mitologemas* universales o "motivos míticos" de todas las culturas a lo largo del tiempo; aunque han sido mal interpretados. Por otra parte, esto se ve estrechamente relacionado con el factor tiempo en la idea de retorno circular recurrente o de segmento lineal único. Las hierofanías, tanto lunares como solares, por la observación humana de las constantes que se perciben, se basan en el concepto del tiempo cíclico. El hombre ve desde su perspectiva que todo se repite. La luna regresa después de morir durante tres días (luna nueva) y el sol hace un doble viaje: en el año, por el anillo zodiacal, y en el día, en un tránsito de 24 horas. El sol, la luna y las estaciones anuales, la vegetación, los animales, todos

[21] Fue Ken Wilber el que usó este término "pre-personal" para oponerlo a su paradigma iluminativo hacia lo transpersonal. Nosotros desde nuestra investigación entenderemos lo *pre* como redención y lo *trans* como iluminación.

[22] Según D. T. Suzuki compara el paradigma bíblico con el budismo: "Para ser más explícito, la creación es el despertar de la consciencia, o el despertar del pensamiento, la caída es la consciencia, perdida en cuanto al sendero original: la idea de Dios de enviar a su propio hijo entre nosotros es el deseo de la voluntad de verse a través de su propio retoño, la consciencia; la crucifixión es trascender el dualismo de actuar y conocer, derivado del despertar del intelecto; y finalmente la resurrección significa el triunfo de la voluntad del intelecto". *La iluminación y la ignorancia*, Madrid, 1970

retornan del mismo modo que el hombre cree regresar, trasformado después de la muerte. Esta proyección del mito a la experiencia humana, cuando se piensa en la psique confunde, y es lo que sostiene psicológicamente al *paradigma iluminativo,* donde algunas corrientes transpersonales lo ven como un tipo de consciencia particular que continua a la muerte y retorna en algún modo de *metensomatosis* en analogía con los ciclos naturales. Nos enfrentamos pues a un diagrama circular. Aquí hay un proceso evolutivo del mito, en escala ascendente, que discursa un viaje desde la infra-consciencia a una supra-consciencia pasando por etapas iniciáticas: esta es una lectura incompleta ya que hay una *falta*, el novicio nunca encuentra el fin buscado, entonces la rueda gira sobre sí misma, aliena, se *fija* en un acto repetitivo y se hace "patológico" al no encontrar canalización auténtica[23].

En cambio, el *paradigma redentor* es dador de significado existencial, porque ofrece la soteriología sin la necesidad de tener que morir en lo biológico. Malraux lucidamente comprendió: "Se trata, evidentemente, de un tiempo religioso como la eternidad cristiana; pero opuesto a la eternidad como la transmigración se opone a la resurrección"[24]. Esto es un mito *liberador* cuya verosimilitud se posibilita en el ahora vital, dentro de la existencia tangente limitada por un nacimiento y una muerte. La redención ofrece la emancipación de las formas iluminativas como imposición de poder. Si el nacimiento y la muerte son "verdades" incuestionables (lo único que realmente sabemos es que hemos nacido y que hemos

[23] Cf.: Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, 1996.
[24] *Op. Cit*.

algún día de morir), la salvación mitológica, adquiere así la contingencia psicológica de llegar a ser una realidad real *ahora*. Viéndolo así, como una línea segmentada, donde ocurre un corte en su mitad equidistante entre el origen y el final, entendemos que se convierte, no en un círculo infinito de existencias, si no es un diagrama cruciforme, ya que un eje axial corta en dos la línea de tiempo o línea de vida condicionada por las dimensiones físicas en una única existencia. Como diría Bultmann, es como si la historia de la salvación, la concepción del mundo, la caída de Edén, la culpa humana que debe ser redimida por los ritos sacrificiales o formales presentara un esquema existencial, neurótico y obsesivo de repetición, hasta que llegue la crucifixión psicótica como acontecimiento central, como *descenso* a los infiernos, como resurrección póstuma y como liberación de esas formas anteriores y circulares, y el retorno al paraíso, a lo pre-personal, se diera en una configuración lineal como un tipo de reconciliación donde todo se integra y dentro de dicha integración se entiende la iluminación como un segundo nacimiento o ser "dado a luz".

Según esta interpretación, el viajero de la existencia —o el yo— sufre a la mitad de la vida una crisis destructiva y reconstructiva, que lo libera de las formas anteriores llevándolo hacia sus orígenes ontológicos perdidos, y luego, de regreso, deviene en él el ejercicio de la *espiritualidad perenne*. Este esquema lineal temporal del mito no solo se da en el cristianismo (específicamente el paulino), sino también en la mitología general; por ejemplo, en el mazdeísmo con la vocación profética de Zarathustra, en el budismo con el acontecimiento del *nirvānā* y en algunos episodios de las *yugas* indias con la encarnación de Kṛṣṇa —dentro de la estructura iluminativa a la que hicimos

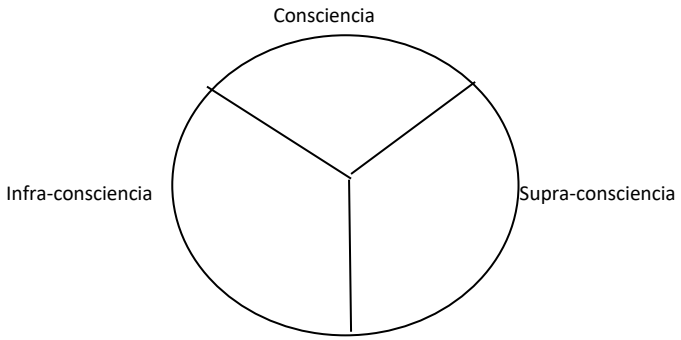
referencia— en su análisis parcial. Sin embargo, los exegetas no terminan de comprenderlo bien, o por alguna razón se niegan a verlo. No lo entienden y por ende no lo aclaran: que la estructura del mito de la redención como misterio cristiano no se limita a éste; el misterio cristiano es simplemente un reflejo en espejo del misterio universal (quizás el más logrado), no solo gritado por los símbolos, mitos y ritos presentes en todos los tiempos, sino también que es una estructura matriz de la psique humana misma dada en una pulsión central. La misma se dirige inexorablemente al proceso psicológico interior hacia sus orígenes míticos pre-personales para su individuación, para su curación. Por ello, en un reordenamiento de la lectura antes expuesta, el esquema redentor, a diferencia de lo que se piensa, funciona como una llave central o *nigredo,* pieza de un *puzzle* perdida que debe ser decodificada para hallar el valor fundamental (se sabe lo que se busca, la piedra filosofal, lo que *falta* es saber por dónde comenzar), ya que esta redención descendente (tortura, crucifixión y resurrección) *subordina*, *encierra* y *realiza* a la secuencia iluminativa (el agente de transmutación), que se centró solo en el aspecto iniciático y ascensional. Pero de la superación de ambas depende la liberación (oro filosofal).

I-1 Mitologías progresivas o transpersonales

El buscador espiritual, según muestran los mitos, después de su conversión, donde asciende al Dios en simulación, sin duda se dirige al encuentro de la "iluminación" gradual, lenta, como si fueran diversas etapas o escalones a lo largo de su vida, desde una infra-consciencia hacia una supra-consciencia: este es el *camino iluminador*. Cuando este sistema circular como conversión o como iniciación no satisface espiritualmente (ya que siempre se está en el

mismo lugar), es que se trata de paliar la interrogación por la finitud a través de mitologías del *eterno retorno*, ya sean jerárquicas o del submundo. La ecuación no es llegar a alcanzar en una sola existencia la meta, sino hacerlo en la rueda transmigratoria de interminables palingenesias. Esto es lo que genera un tipo de espiritualidad adherida a las formas rituales y mitológicas y no logran la verdadera liberación; sino que funcionan como un paliativo circular para soportar la angustia existencial neurótica y la no aceptación gozosa de la muerte como lo inevitable y lo absurdo. Desde la punta de la pirámide del poder perverso nos quieren enseñar que esto funciona así explicándonos solo una verdad parcial.

Este paradigma circular, está sustentado en los mitos que responden a esta configuración que gira sobre sí misma, donde la jornada del héroe se torna en una búsqueda de toda una existencia, en un itinerario interminable como un círculo vicioso; ahora el buscador, al no hallar el objeto buscado, lo proyecta a una instancia *postmortem*, como el camino del yoga o de otras psicotécnicas tanto de origen oriental como occidental, como los ejercicios ignacianos, por ejemplo. Esa proyección muestra una falta y pulsiona un síntoma.



El judaísmo interpreta que el pecador caído se hace justo a través de las obras de la ley mosaica, y ello es un proceso gradual sustentado en su historia nacional, hasta alcanzar el último día o el desenlace final en la aparición del mesías. El budismo tibetano tiene un camino completo en sentido mítico donde la evolución de la consciencia debe alcanzarse idealmente en el flujo de la vida a través de iniciaciones secretas yóguicas. Pero cuando esto no ocurre, creen ingenuamente que la iluminación irrumpe sorpresivamente en la continuidad de la consciencia después de la muerte, y el *hálito,* al no estar preparado para soportar el peri-*nirvānā* o el vacío búdico, retorna entonces a las formas densas y vuelve a nacer en otra vida existenciaria. Renacer siempre en otro cuerpo es angustioso y esclavizante. A esto lo llamamos camino evolutivo-mitológico, o camino ascendente- transpersonal, cuando el proceso tiene una lógica repetitiva de un acto obsesivo compulsivo[25] traducido en ritos y creencias. Por ello el paradigma iluminativo *trans* que sostiene a las diversas tradiciones debe *ser reordenado y superado* para que el ente encuentre curación.

I 2 Mitologías regresivas o prepersonales

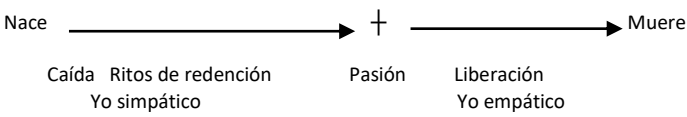
Si bien esto de regresar psíquicamente a los orígenes propios, o a revivir la experiencia perinatal en el vientre materno raramente ocurre, su posibilidad real es esperanzadora. Consiste en el hecho de que un sujeto en *esta vida* se *libere por redención*. El esquema, a pesar de su equivocada lectura, se ve reflejado en las hagiografías de la mayoría de los fundadores de las grandes religiones: como Jesús, Buda, Zaratustra, etc., con las diferencias que le son

[25] Freud, S.: *Actos obsesivos y prácticas religiosas*, Viena, 1907.

propias. En el Nuevo Testamento, desde el punto de vista mitológico y kerigmático, y sustentado en la teología de Pablo, muestra que los cristianos que ejercen fe en el sacrificio redentor de Cristo se hacen justos *una vez para siempre*, cuyo paradigma cruciforme es más que evidente: una recta vertical o suceso místico corta la linealidad temporal horizontal ┼. Llevado ahora al plano ontogenético, podemos decir que llamamos así, paradigma cruciforme o *paradigma redentor* cuando el individuo vive *en su existencia* el mismo esquema que se da en los mitos de caída, culpabilidad neurótica, crucifixión psicótica y reconciliación reparadora e integradora (tal vez sea similar a alcanzar el *Sí mismo* de Jung). Después de su nacimiento biológico, deja el espacio unitivo materno donde experimentó la unidad del ser, y se disocia en el mundo dual del ente. El sujeto como persona, dentro de estas nuevas condiciones va camino a construir una "personalidad" al armar su yo a lo largo de la primera parte de su vida. Transita entonces por las fases oral, anal y fálica que postuló Freud. En la etapa fálica se fija a la neurosis. Dentro de esta estructura de "normalidad" construye una cosmovisión del mundo y, junto con ella, hereda las tradiciones religiosas de turno arrastrando los condicionamientos traumáticos adquiridos. Vive en la dualidad y en la proyección, en la culpa por su Edipo y en temor por la posibilidad castrante del Padre irascible y edifica su súper yo. De esta manera su yo se dirige a la muerte biológica al final del camino. Este es el transito neurótico hacia la angustia de la nada.

Sin embargo, a la mitad de la vida, existe la posibilidad que ocurra un acontecimiento bisagra que repare el esquema antes citado por redención. Hablamos de una crisis "psicótica" destructora-reconstructora *como si el*

sujeto muriera y renaciera, como si el drama de Cristo se diera en él, pero no en lo biológico sino en lo psíquico. Dentro de esta crisis el yo crucificado despojado de la dualidad regresa intemporalmente a la unidad materna, al ser. Esta muerte del yo es por la violación del tabú del incesto. Regresar al vientre materno es "penetrar a la madre". Esta destrucción de su yo como sacrificio redentor y su posterior *re*-nacimiento —es nuevamente dado a luz— lo conduce a un camino de integración entre él, el Padre y la Madre, y lo completan. Esta completitud es superadora y curativa. Ahora, luego de su segundo nacimiento, resucita su yo y en su vida postmística se dirige con sentido hacia su muerte biológica en su vejez, pero disfrutando de una plena liberación espiritual; liberación de las formas anteriores —ahora sí, iluminándose—, y su actitud contemplativa se hace clara siendo uno con la naturaleza, co-creándola y teniendo una vida postrera con significado, adquiriendo la espiritualidad perenne, viviendo su vida en su "verdadera naturaleza", sin proyecciones, dominando su libido, de la que no depende ninguna forma existenciaria, porque trasciende la temporalidad. Ya su ética no es estética, jurídica o paterna, sino que es silenciosa, empática, integradora y curativa. Veámoslos reflejado en el cuadro:



De este esquema bíblico, sustentado por la interpretación paulina, de crucifixión y de *retorno intempestivo* a la madre como acontecimiento único a lo pre-personal como redención, se tratará mayormente

nuestro trabajo bajo su lectura psico-teológica, pero aplicado a la vida humana, como si dicha redención fuera psicológica y llevada al campo de una existencia concreta; vale decir, desde lo filogenético o filomitológico hacia lo ontogenético. Regreso al Edén[26], reparación de la falta y curación integradora. Se nace idealmente, se involuciona linealmente luego de ser parido hacia la muerte, y en algunos casos hacia una crisis simbólicamente mortal a la mitad de la vida (acontecimiento místico o liberador, que es diferente de la conversión como analizaremos luego) y se renace hacia el crecimiento de su espiritualidad no asumiendo ningún tipo de explicación dogmática acerca de lo que pueda ocurrir después del óbito; ya que el liberado descubre que *no hay continuidad yoica* de ningún tipo (no hay existencia *postmortem* sino *prenativitas*), solo una realización aquí y ahora. Esta es la verdadera "iluminación" (*lumen*) que trascurre *dentro* del paradigma redentor.

§ *La intuición trascendental de lo sagrado y la percepción trascendente de lo santo. Polaridades de un campo holográfico de la trascendencia como absoluto.*

Después de analizar estos preliminares metodológicos y mitológicos, es hora de responder a la pregunta que levantamos más arriba, acerca de a qué nos referimos al hablar de lo "santo" y de lo "sagrado". Tal como hicimos la

[26] Aunque se tratará ampliamente en el segundo libro, este "retorno" o "regreso" a la madre primordial no es una vuelta al pasado sino una invasión del no-tiempo en el acontecimiento místico; a este estado de *consciencia cero* o no-temporal también lo llamamos prepersonal, ya que el ser no tiene tiempo o es eterno como metenconsciente unitivo o campo de la trascendencia.

distinción dual entre lo trascendental y lo trascendente como estructuras complejas, cuya totalidad es la trascendencia univoca y simple como sistema, del mismo modo, expondremos a título teórico que lo trascendental apela *a la intuición de lo sagrado* (hacia sí mismo sin mediación o Dios interno totalizante hacia su vacuidad, más allá del ego ontológico —simbolizado con lo materno—) y la *percepción* de lo trascendente funciona hacia un Padre o *Dios concepto* en el afuera —que se da en los fenómenos religiosos teístas, fácticos y plurales— que aquí llamaremos *santo.*

I LA INTUICIÓN DE LO SAGRADO

Encerrar el concepto de sacralidad en un marco teórico es frustrante y muy delicado, por la imposibilidad dialéctica que presenta y por su carácter incognoscible. En principio podemos pensar el asunto en dos sentidos. Uno en la dirección en que lo abordó Söderblom y Otto, que ven lo sagrado como ontológico poniendo énfasis en lo sensible; el otro en el sentido que propone Mauss y Caillois que lo ven como "lo otro separado"; es decir, como proyección hacia el mundo fenoménico. Nosotros, en este trabajo llamaremos "**sagrado**" al sentir "óntico", o sea interno, "hacia la intuición infinita del ser" (*sein*)*,* como *anticipación* y núcleo primordial más íntimo, más allá de la personalidad y del tiempo que lo limita; y a la percepción hacia el afuera hacia una *apertura*, con la correspondiente saturación de los fenómenos simbólicos y significativos dándoles *carácter de ser en el objeto como límite cósico* lo designaremos **"santo"**, solo por una distinción puramente procedimental. De esta manera, se comprende que el *sein* se presenta como inaccesible, oculto, solo manifestable a la consciencia de sí en un concepto de Dios y en la ciber-conciencia de la

cultura como lo religioso y social en variadas hipóstasis. Desde una teoría psicoanalítica lo sagrado bien pudiera aplicar a lo femenino como *ello* y lo santo a lo masculino como *súper yo-supra yo*. No es del todo correcto colocar a lo numinoso dentro del campo dual, pero esta profanación nos ayudará a acercarnos, aunque sea imperfectamente *a eso* como *unió mística* de los opuestos, o como diría Nicolás de Cusa, en *coincidentia oppositurum,* para luego, una vez integrados, trascenderlos. Así, la experiencia interna como impresión en la psique, es una intención potencial del núcleo como ser, llamado a hacerse presente; dicho en otros términos, el acontecimiento místico se da cuando el ser inconsciente se hace luz en la consciencia de sí y se comprende y asume la finitud del ente. Esto abarca a lo inconsciente, a la inteligencia y a la estructura de la consciencia en su dinámica de centro, contenido y margen de intuición y percepción. Por otra parte, su concreción sensible como la proyección fenoménica en el mundo de las formas, se traduce por sentimientos y pensamientos[27] en una "religión"; siendo esta un plano de realidad distinto a lo sagrado o santo como polaridades, sino que el *relegio* está entendido como una conducta intermedia que se da como pulsión en el espíritu univoco de la cosa.

Lo sagrado *a priori* es un orden de realidad interior inconsciente determinante de la actitud religiosa humana en la consciencia. Söderblom, siguiendo el pensamiento de Schleiermacher y de Durkheim hace hincapié en el sentimiento. Esto evidencia la presencia (*ousía*) experiencial de ese orden distinto de realidad no ordinario o fuera de lo profano: así, la religión puede existir sin Dios,

[27] Recuperamos en este razonamiento, y en sentido comparativo, a los cuatro tipos psicológicos que postulara la teoría de Jung: intuición, percepción, sentimiento y pensamiento.

pero no puede ser sin lo sagrado. En este contexto, Söderblom estudia el *mana* y el *tabú* de las culturas de la Polinesia, pero como plus ontológico que es "santo" en representación sensible por la imagen de un Ser supremo. Por tanto, cubre el espectro totalizador. Por un lado, el sentir como mostración, y por él otro, lo estético que lo muestra. Otto avanza un poco más, va a la vivencia psíquica que no solo se expresa en categorías mentales, sino por el lenguaje simbólico basado en la *intuición de lo numinoso.* Pero más allá de sus estudios, estos autores *no definen lo sagrado*. Y es cierto, lo sagrado/santo no puede ser encerrado en un concepto único, ya que no es accesible a la comprensión conceptual. Un ensayo de explicación rompería el significante del habla. Hablar de "eso", hacerlo discurso es decir una inexactitud de "eso", darlo en analogías esotéricas es traicionarlo con la tradición de "eso" (*traditio/traditionis*, lit. "dar a otro"); el modo de vivirlo es callarlo, es la manera más humanamente viable para dejar a *eso* en el ámbito del arcano. Solamente se puede intentar formular una descripción bajo una retórica que utilice el método dual, ya que su perspectiva produce una reacción en la consciencia-conciencia que se traduce hacia "adentro" o en dirección al ser como una intuición desbordante, peligrosa y sagrada, y hacia afuera como actitud perceptual hacia lo santo como *summun bonum*. Si bien el ámbito se resiste a definirse, Otto lo describe como un "sentimiento de creatura" (como algo superior que ha creado al sujeto), que lo sobresalta; vale decir, lo jerarquiza como algo que sobrepasa el marco de los conocimientos ordinarios ya que se reconoce y se acepta como un misterio, como *valor supremo,* como la presencia *de otra realidad total.*

I 1 Lo sagrado como umbral ontológico

El historiador de las religiones Mircea Eliade habla de "ruptura" de nivel o de un nuevo umbral de realidad en el *status* sagrado/santo que el *homo religiosus* le dé. Esto evidentemente corresponde a un estado psíquico que es peculiar, que se experimenta desde la consciencia como un misterio desbordante, emotivamente hablando, y desde la conciencia como una hierofanía que muestra un "ontos" externo. Primeramente, se vive en el ego ontológico transparentado, donde se sutiliza el yo psicológico como ente y se densifica el ser, para luego vivenciarlo axiológicamente o asumirlo como un tipo de realidad distinta, más valiosa; de este modo, se vive en la persona egoica ontológica como en un grado sumo. A esto lo llamaremos experiencia de **conversión**[28].

Conviene seguir aclarando el concepto. Lo sagrado se vive como superior a la existencia temporal, es perenne, inextinguible y fecundamente inagotable. Satura el ser y esencializa el ego. De este modo, si consideramos como ejemplo al hombre arcaico, vemos claramente que estaba desprovisto de la categoría sagrado o santo como trascendental o trascendente, realidad o irrealidad y se relacionaba sin límites con dicha "realidad" mágica en trascendencia y lo percibía a través de ánimas. Por llamarlo de alguna manera, vivía en un tipo de concepción unitiva más allá de una psicosis o de una neurosis. Jung notó esto en su descripción de la "mentalidad primitiva" o "adual",

[28] A veces se ha querido relacionar a la "conversión" religiosa con el *satori* del budismo Zen. D. T. Suzuki se desprende de esta comparación desalojándola de la idea salvacionista. *Sobre el satori: la revelación de una nueva verdad en el budismo zen*, Buenos Aires, 1970.

así como se infiere algo similar en el neonato y en la primera infancia. Sin embargo, el primitivo estaba más cerca de absolutizar anímicamente esta "trascendencia" que el hombre religioso medio occidental más moldeado por la cultura, y por tal motivo, para su mentalidad arcaica *todo era la trascendencia*; siendo que nosotros en nuestros tiempos de fragmentación divorciamos todo en partes y las estudiamos cada una en su propia especificidad y no como relación con una posible totalidad[29].

I 2 Lo sagrado como realidad misteriosa

Rudolf Otto habla de las categorías sensibles de lo sagrado y las describe como "tremendas" y "fascinantes". De este modo, escapa a cualquier intento de abordaje científico o filosófico y elude el dominio de lo puramente conceptual en el hombre. Supera el cálculo racional y la comprensión metafísica como tal. Se manifiesta en lo santo, pero se mantiene esquivo en lo sagrado como categoría oculta asintótica. A estas alturas, se puede postular que la intuición y percepción de lo sagrado proviene de estratos metenconscientes de la psique como realidad colectiva, pero se presiente en la consciencia de sí cuando trasvasa la sutilidad del yo ontológico y del yo psicológico y estos estados psíquicos ciber-concientes se concretizan por proyección en sentimientos, pensamientos y actos correspondientes en el mundo real.

[29] El pensamiento complejo y algunas corrientes de filosofía europeas están considerando esto con seriedad, nosotros utilizamos redes intercomplejas como sistemas para luego estructurar la experiencia determinada, es decir, accedemos a la complejidad a través de la simplicidad.

II LA PERCEPCIÓN DE LO SANTO

Cuando lo sagrado intuido es mostrado en un objeto de conocimiento e impacta perceptualmente con fuerza en la conciencia gnoseológica, adquiere carácter de trascendente: a esa potencia transferida es lo que llamamos en este trabajo "santo". Este ámbito objetivo *nouménico,* aunque inaccesible como tal, es más fácil de definir y encerrar en conceptos a partir de lo *fenoménico*. Así la objetivación psíquica funciona dentro de ciertos límites como superioridad axiológica y, utilizando la expresión de Martin Velasco[30], como "santidad augusta". Entendemos ahora al misterio como bien sumo, supremo y de un carácter tal para hacer que el hombre se dirija hacia el bien como valor. Este bien sumo, por lógica, no es comprensible al sujeto, ya que de él (lo santo) procede un valor que, mostrado al campo intersubjetivo deviene en ética jurídica; en otras palabras, funciona a nivel superyoico. Por lo tanto, da a este sujeto aparente paz, cierta alegría, es una irradiación desde el ser hacia la eternidad ontológica de lo Otro como visible, como existente. Es una participación de entrega y apertura de una actitud del espíritu religioso.

Ahora bien, como santidad augusta pone al descubierto la indignidad del hombre, como si estuviera en la consciencia de pecado o de la herencia kármica por contraste ante la presencia de la santidad. Lo reprime por ley y por sentimiento de culpa. El ente se disocia y cae en la neurosis o en la angustia de la nada. Depende exclusivamente de ese misterio para paliar su tragedia de finitud. El misterio es diferente en superioridad axiológica;

[30] Velasco, M.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1993.

esto es un valor objetivo trascendente que, al sentirse religado, suscita en el hombre la participación con el misterio como Padre supremo: esta es la pulsión de lo sagrado en lo santo. En esta dialéctica Dios siempre es lejano, solo mediadamente alcanzable por formas culturales, por la ley. Ahora el hombre se sitúa en la culpabilidad (volveremos sobre esto) y lo santo se hace peligroso. Así el sujeto es "castrado", condenado a no realizar el encuentro consigo mismo ni con el otro. El pecado es la atadura que lo aleja del misterio, así como el deseo o *tānha* en el budismo como anulación del goce. Sus representaciones religiosas, a partir de aquí, suelen ser múltiples en el *varieté* de las religiones del mundo. Estas mascaradas se colectivizan en la cultura, los símbolos se neutralizan, los mitos se transforman en metáforas muertas y los ritos se ritualizan perdiendo su efectividad, su vida propia, arrojando al yo psicológico a una realidad alienante.

§ *Estructura de la obra presente*

El tema a tratar, como ya se habrá dado cuenta el lector, no es sencillo, ya que sobre un análisis teológico y filosófico (utilizando para ello el método de la ontología fenomenológica —no-ser; ser; ente—) tenemos que construir una teoría de psicología que satisfaga el estado de la cuestión. Nuestra ambición es, además de intentar dar un panorama lo más completo e integrado posible de los fenómenos sagrados en su gama de manifestaciones, el tener al yo como protagonista de un viaje a lo largo de su existencia en la búsqueda de su campo de trascendencia, de su ser escondido para su liberación. Los grandes temas de la mitología son vividos también en la cosmovisión de la historia como espíritu de lo colectivo, y por supuesto, en el

lapso de la vida de los seres humanos, “la historia del mundo debe cumplirse en cada hombre”, escribió J. L. Borges. Por tal motivo, la teoría psicológica que va a ser expuesta aquí tiene el objetivo, además de incluir los aportes anteriores, de revisar lo transpersonal y proponer un sistema no solo distinto sino opuesto, es decir, un sistema de **psicología pre-personal**.

Mientras que lo transpersonal está basado en paradigmas orientales de progreso —asidos por las corrientes tradicionales occidentales como vías iniciáticas e iluminativas—, el abordaje prepersonal está basado en el paradigma redentor bíblico de regreso —no a un pasado, que esto es en sí mismo imposible, sino en el sentido de un acontecimiento como lo intemporal—, donde la cura no está en un proyecto prospectivo, sino que pensamos se encuentra en *un modelo de retorno al origen* como redención. La reparación y la cura, para nuestra investigación, son en el pasado como arquetipo, en lo *prenativitis*, pero en el eterno presente como tipo intemporal como un estado de consciencia a nivel cero. La iluminación no es una meta futura al final de un camino, sino que para nosotros es un volver a “dar a luz” en un *kairós*, en un segundo nacimiento como acontecimiento central, en la re-vivencia de la concepción y el parto como redención curativa. Claro que esto ya excede el campo de las psicologías y penetra en el terreno de la mística, del análisis del tiempo y del papel de las experiencias y los discursos religiosos. Pero su abordaje teórico es más cercano al lenguaje de las ciencias de la religión y de la metafísica fenomenológica, y su aplicación práctica más cercana a las teorías de la psicología en general. Pero intentaré sistematizar ordenadamente todo cuanto me sea

posible. Por dicha razón, he dividido esta obra en cuatro partes.

En la primera parte trataré el campo inter-objetivo de *lo trascendente* y su proyección en el paradigma redentor. En esta parte estableceré los fundamentos esenciales de nuestra investigación. Estudiaré los sistemas y los argumentos que utilizaremos, así como la estructura de la redención en el campo de la mitología, especialmente bíblica, y las mostraciones culturales humanas en el terreno de la fenomenología de la religión (símbolos, mitos, *lógos,* ritos) y su inserción en la historia. Para ello, abordaré necesariamente el terreno del tiempo y del espacio y lo que se entiende por realidad lógica y prelógica en sus diversos campos.

En la segunda parte estudiaré el complejo asunto de lo subjetivo o *lo trascendental.* Para el cual ingresaré en la ontología y la psicología humana. Este será el momento de construir nuestro modelo pre-personal y explicar el por qué dicho modelo es superior al trans-personal. Trataré el errátil tema del no-ser, del ser y del existir. Construiré un mapa de la psique tentativo, y juntos asistiremos **a la encarnación** del héroe en este mundo dual, disociado, y como consecuencia de dicha disociación a su angustia humana ante la finitud. Recorreremos las construcciones virtuales del yo, de su viaje por la existencia y del olvido del ser sin tiempo en el devenir de la temporalidad, con las preguntas existenciales que de esto deviene. Haremos uso de las teorías de Freud, Lacan, Jung, Rank, etc. De este modo, aclararé el fenómeno de la conversión y el camino de la iluminación.

En la tercera parte seguiré el difícil tema de lo univoco como campo total de la trascendencia o de lo inobjetivable. Así, se estudiará el proceso del acontecimiento místico como *kairós* que se da en la trascendencia del ego, es decir, en **la crucifixión y resurrección** del mismo y su emergencia como yo superior. Para lo cual deberé trazar otro mapa tentativo de la psique afín al nuevo suceso místico. Recorreré el camino del héroe o la *vía crucis* del yo, su experiencia mortuoria y su nuevo nacimiento; para ello me valdré de los interesantes trabajos de Grof y de algunas mitologías *postmortem* leídas, no como lo que sucede después de la muerte sino como lo *que sucedió antes de nacer* trasladadas a *un acontecer en el ahora* como presente continuo. Mostraré también la filosofía esotérica y las manifestaciones del misticismo probando que están mal interpretadas y que todas apuntan al nacimiento como un antes y no a la muerte como un después. Esbozaré también, valiéndome de la teoría de C. Jung, la relación entre el psicoanálisis y lo paranormal. Mencionaré los caminos artificiales de obtener esta experiencia sea por disociación, violencia, desdoblamiento de la personalidad, como en la posesión y el exorcismo, en la histeria, en la perversión psicopática, en la crisis psicótica y en los caminos de relajación del yoga y el *zen* como *samādhi* y *satori.*

En la cuarta parte, trataré la postura post-mística o, como diría Grof, "la emergencia espiritual": es **la ascensión a la libertad**, mejor dicho, la integración de opuestos (madre y padre) y su superación. Ahora sí se refiere al descenso final del alma hacia su tumba real y definitiva como fin absoluto. Se tratará el controvertido tema de la curación, de la libertad espiritual, de la desintegración de las proyecciones. Estudiaré el absurdo, el sentido y el

significado de la vida. Veré el inefable tema de la espiritualidad volitiva, cristalizada y perenne, además del camino de la *contemplación mayor y natural* que consiste en posicionarse en lo intempestivo, en la realidad finita tal cual es, en la simplicidad, y de ese modo empatizar con el todo, de co-crear la naturaleza contemplada y realizar al Ser en la "ética del silencio".

EXORDIO A LOS TRATADOS

EL SACRIFICIO DEL YO. LA FINITUD DEL ENTE ANTE LA TRASCENDENCIA DEL SER

§ *La pasión del ego*

El ego es el viajero de la existencia como entidad, no puede moverse y subsistir apartado de ella, ya que es su norma. Sin pensar al espacio y al tiempo como dualidad, el ego tampoco puede ser pensado. El antes del ego existenciario es el ámbito del ser atemporal inconsciente que funciona como un tipo de *Yo germen*. Y el ser atemporal es solo una expansión vital de lo que no es como tal, es decir, como *ex -Yo*. Por lo tanto, el ego es el peregrino que percibe que pasa por el tiempo y por el espacio de su existencia particular. Esto muestra claramente que se nutre en el terreno de la consciencia (con-conocimiento de sí) y de la conciencia encarnada (con-conocimiento del otro). Así, el yo, al igual que el cuerpo que lo contiene, posee un principio y un final; hablamos de un nacimiento y de una muerte biológica. Morir es *el sentido* del tránsito del yo, hacia esa orientación se dirige el andar humano. De este modo, se puede oponer el concepto del ego a la idea de la nada (aunque se niegue a dejar de existir y trate de proveer *un significado*), ya que el ego es el fundamento psíquico que da la identidad a la persona particular, aquel que media en el proceso de la memoria (pasado) y de la imaginación como proyección y meditación de sí (futuro). No obstante "cree" que es siempre el mismo desde que "cayó" a la existencia hasta que acabe en la disolución o la muerte a pesar de que es posible que sufra múltiples transmutaciones sin perder su esencia básica. Mascaradas proyectivas con las que irá haciendo frente a sus crisis,

disociará, ya que no quiere aceptar su *sentido natural* que es la dirección hacia la muerte. En conclusión: lo que va trasmutando en él es como una película externa, lo que llamamos aquí su yo-psicológico.

El ego deja de existir, la "vida" no deja de ser. Esto establece con más claridad un punto central de nuestra tesis: que el yo solo existe y se desarrolla en la temporalidad y la espacialidad existenciaria, fuera de allí no tiene posibilidad de estar, o mejor dicho carece de entidad sin los límites que lo constituyen. Si el ego pudiera posicionarse fuera de ella, es decir, del tiempo normativo (hablamos de la suspensión a-temporal y de la ubicuidad a-espacial) descubriría lo que intuye y que tanto teme: que como tal *no existe*. Este es un terreno sumamente peligroso ya que se disolvería en una crisis aterradora, "patológica". En ese *darse cuenta* se resistiría a desaparecer, pero la despersonalización sería inevitable. Cuando el ego se disuelve, cesa de proyectar y emerge la verdad, se vislumbra como una potente irrupción de luz lo que hay de fondo: un ser como trascendencia, suspendido en su juicio dimensional. Esta emergencia, expone la diferencia entre las formas de las dimensiones e intuiciones estéticas y sensoriales, percepciones en las que el ego se mueve, y la trascendencia de esas formas son en las que ese ego descubre su verdad, devela que *no es* el núcleo, sino solo un satélite orbital. Este develar implica una inmolación egoica, es decir, que el ego, para averiguar si en verdad existe o no, antes debe *morir sacrificado* para que se descubra al ser que lo fundamenta en su horizonte numinal.

En esta metáfora que acabamos de considerar, el ego es el héroe de su propia historia, es el que viaja por las formas de la existencia, que fue dado a luz en un parto físico, que

se construyó y transitó por el mundo en una linealidad segmentaria hasta su fin mortal, que aprendió, que sufrió, que sintió, que amó y aborreció, que preguntó por el ser sin saber exactamente lo que es. Sin embargo, este cimiento lo interpela; muestra que siente el llamado interno de ese ser, el que lo requiere incansablemente, pero cuando se acerca al ser, el ego se siente melancólico, extraño, terrible, torturado, teme morir clavado en su cruz; y con razón, la muerte está cercana, la busca y la rechaza, le fascina, y a la vez, le aterroriza. No obstante, la atracción a ese centro de luz numinoso, a ese núcleo bajo su velo satelital, lo absorbe irresistiblemente.

Para entender mejor a esta experiencia que se da en el sujeto como parte hacia una totalidad, vamos a remitirnos, salvando las distancias del caso, al pensar de Platón. En *La República,* el poeta devenido en filósofo, ilustra bien lo antes expuesto en su alegoría de "La caverna". Según cuenta el discípulo de Sócrates, hay algunos hombres encerrados y encadenados en una caverna, de modo tal que solo pueden ver una sola pared (tela de *maya*, diría el Vedānta). Este fondo, solo muestra las sombras de los acontecimientos que ocurren detrás de los prisioneros. Una serie de sucesos irreales son reflejados por la luz de una hoguera. Así, estos creen que esas sombras proyectadas por la "luz de la consciencia" son la realidad (función *trascendente*). Nosotros, en nuestro trabajo, cuando hablamos de la existencia, nos referimos a la interpretación de la *apariencia* de lo real tal *como aparece* en una intersubjetividad imaginada y simbolizada en la consciencia ordinaria y no a la cosa *en sí* como verdadera realidad-real. El ámbito del yo, en el tiempo y en el espacio, es el sujeto que percibe como *Dasein* esta aparente realidad proyectada en la pared parcialmente iluminada, y

las partes oscuras de esa pared externa permanecerán en buena parte inconscientes y tendrán carácter colectivo; siendo aún un tipo de realidad aparente y, por tal motivo, finita en su ente concreto. El relato platónico sigue diciendo que un buen día uno de los prisioneros se libera y se escapa hacia la boca de la caverna (huida al límite del yo, hacia lo *trascendental*) viendo la luz que proviene del sol. Es decir, viaja desde las sombras de la ilusión hacia la luz real-real. Esa luz es el reflejo de la verdad del *campo de la trascendencia*. El camino regresivo hacia la luz es el viaje que realiza el yo cuando se da cuenta que vivió solo un existir aparente y fenoménico, biósfero y disociado; es precisamente en ese momento que se suspende y se revela el ser. El ser que hasta entonces era inconsciente y quedó perdido en algún punto del pasado ahora se torna consciente. Esa dirección hacia sí es espiritual. Salir de la caverna al exterior, a la libertad, permite la posibilidad de seguir un poco más allá, ingresar al campo totalizador del no-ser. Esto es insoportable y hace que el héroe decida regresar al interior de las oscuras entrañas de la tierra, a las formas aparentes, pero con una nueva perspectiva. Ahora integró lo que dejó en sus orígenes, ahora su yo sabe lo que antes creía: sabe que es una construcción de su psique en un mundo biológico. Ahora el ego reconoce que no existe, que no hay vida particular para él fuera de sí mismo, pero lo reconoce desde un yo reconstruido, vislumbra la luz del ser, de la vida como condición eterna, ve la claridad aterradora de la puerta, se acerca a ella, la gusta, adquiere el conocimiento de esa luz verdadera, y al retornar es un renacido, postmístico[31].

[31] Aquí utilizamos el ejemplo de la alegoría de “la caverna” platónica para ilustrar el paradigma redentor; ver el sol en esta vida, como corte axial y retorno a esta misma vida. También se

El yo cuando se despersonaliza, se diluye en su inmaterialidad. Trasvasa los límites de lo trascendente y lo trascendental y accede a la trascendencia como tal. Se transparenta, ingresa en el *más allá* de ese umbral liminal, gusta la luz del *yo óntico* o ser sin tiempo, suspendido *(epojé*), se inicia en ella, poniendo este hecho al ego entre dos posibilidades: o gusta de la luz como límite y retorna al existir sombrío, renaciendo en un ego nuevo, liberado (*ajña*) de las proyecciones de *maya*, o bien sigue camino hacia esa luz totalizadora, hacia el no ser, a la nada o al todo como trascendencia donde no hay retorno posible, donde no hay permanencia de la identidad (*padma sahasrāra*). De este modo, ver la luz del ser y regresar a la existencia es el símbolo del que pisa o aplasta la cabeza de la serpiente y surge vencedor. Por otra parte, siguiendo con la misma simbología, ver la "luz", seguir hacia ella y fundirse, es extinguirse en el no ser[32]. Este itinerario, requiere pasar de lo temporo-espacial del existir como para-realidad intersubjetiva concreta al tiempo suspendido prepersonal del ser como lo real-real, que se sitúa en la boca de la caverna; seguir más allá, es perderse en la nadidad del no ser, o en su totalidad univoca donde el tiempo y el espacio no son posibles (*bardo*).

---

puede utilizar el mito del "timonel cósmico" en *El político*; pero esto lo veremos en el segundo libro. Asimismo, se pueden utilizar ambos mitemas para graficar el paradigma iluminativo, como lo mostró Sócrates en la doctrina de la metempsicosis y el mismo Ken Wilber en la idea de la reencarnación oriental, como veremos más adelante, como asenso a la luz y descenso a la sombra en otra vida *postmortem*, como proceso iniciático.

[32]Según el budismo es el peri-*nirvānā* y en nuestro estudio es la "muerte definitiva".

Llegando a este punto conviene preguntar ¿qué es el ego? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de él? La expresión "ego" o "yo" ha tenido diversos significados. Para la escuela de Freud, el yo es el aspecto consciente de la psique, lo que decide entre los instintos básicos del *ello* y la moralidad del *súper-yo*; las diferentes interrelaciones entre estos definen a las neurosis y a las psicosis. Asimismo, Freud adjudica al yo varias funciones: actúa como guía ante la realidad pudiendo adaptarse a ella o cambiarla; tiene, también, una dirección interior al ser perteneciente a las percepciones conscientes; y, por último, opera como instancia inhibitoria de manera inconsciente. Para la escuela psicológica de Jung, el yo es el centro de la consciencia. Da al individuo el sentimiento de poseer una identidad y una finalidad en la vida. En nuestros términos, es el organizador de la psique y media entre lo consciente y lo inconsciente estableciendo la distinción entre lo trascendente-trascendental de modo que nubla la totalidad de la trascendencia.

Aunque ampliaremos este concepto notablemente a lo largo de los tratados que siguen, podríamos adelantar que existen muchas interpretaciones del yo. Se lo describe popularmente como algo que está siempre dentro de nosotros, controlando nuestra vida cotidiana y que poco podemos hacer para cambiarla. Existen escuelas que lo definen también como la *physis* (lo físico) o lo *pneumático* (lo espiritual). Otras, más influidas por la teología lo asocian con el concepto de "persona", que no es lo mismo que la personalidad. La mayoría de las teorías sobre el yo, sin duda están inspiradas en la psicología perenne y en las escuelas teosóficas y antroposóficas de la antigüedad que desarrollaron verdaderos mapas de la consciencia, especialmente en psicotécnicas como el yoga, tanto indio

como budista y sus esquemas de meditación-contemplación. Aunque en ellos subyacen diferencias no menores. Mientras la psicología yoga-vedānta nos habla de distintos tipos de egos, como el cuerpo (*jīva)*, como el centro regulador de la consciencia (*ahaṁkāra*), y también como lo divino en el hombre, que se manifiesta en la vida y la respiración (*Âtman/jīvātman*); el budismo, en cambio, considera que todos ellos son ilusorios, no habiendo un centro de posible cohesión sino *skandas* o agregados virtuales. Pero más allá de estas interpretaciones metafísicas y psicológicas, que ya mencionaremos en su momento a lo largo de esta obra, entendemos aquí *a-priori* que el ego existenciario o yo psicológico, aquel que viaja por el tiempo y por el espacio, es una *construcción distractora*; pero esta distracción, a pesar de su inexistencia, es tan fuerte, está tan arraigada, que impide ver la luz del verdadero *yo óntico* o el ser -persona nuclear- cuyo tiempo está suspendido o presentificado.

El yo (diremos psicológico) es una formación psíquica de tipo "profiláctico" como cimiento del sujeto de diversas experiencias, que lo contiene de la posibilidad de vacuidad, que tiene un origen determinado, se construye en el correr del tiempo. Sin embargo, presenta una cuasi función ambivalente. Por un lado, mantiene la *idem*-entidad del sujeto como tal y, por el otro, muta o "muda de piel" (similar a la *máscara* en Jung), graba diversas vivencias y se rearma sin perder su unidad ontológica básica hasta que finalmente muere en consonancia con el cuerpo que lo "contiene": es finito, delgado, débil, etéreo, en última instancia, es *una idea* de las formas físicas. Esta formación, a pesar de su inconsistencia, si se identifica con alguna máscara simpática puede devenir ilusoriamente pesado, fuerte, rayando en lo material. Empero, en su egoidad

"siente" el llamado del ser sobre el parecer a hacerse presente. El llamado es producido por su consciencia mortal (diremos yo ontológico), pero lo pasará por alto, lo obviará, en el mejor de los casos lo buscará, sintiendo la necesidad de él, traducido en alguna búsqueda de un camino espiritual que solo demostrará su impotencia y desconcierto. Se envolverá en las formas de esa "espiritualidad", creará símbolos, mitos, ritos, escribirá textos, deducirá dogmas, creerá en la culpa, por pecado o por karma, invenciones del pensamiento de los perdidos, y padecerá probablemente de neurosis obsesiva como una "angustia de la nada". La contradicción entre lo sutil femenino y las formas no-coincidentes masculinas, difíciles de superar, será su pecado original; por ello, necesitará la redención de sí mismo: el calvario de la crucifixión (morir en el falo o matar al Padre[33]), hablando metafóricamente claro. Luego de su sacrificio será sepultado en una cueva, en un espacio *ctónico* y cavernoso, como el útero materno (incesto edípico), para volver a nacer como si fuera una nueva creación, para dar a luz al ser (integrado). Como tal, el yo resucitado y ascendido alcanzará la liberación de las formas proyectivas anteriores y será revestido de un ego nuevo, más traslúcido, será el misterioso terreno de una espiritualidad auténtica, perenne, estable.

Se deduce pues, que el camino del yo es en la existencia y su fin es la muerte; y después para él *no hay nada*. Como esta claridad no es aceptada por la consciencia es que tal camino se torna misterioso. Equivale *al mito del héroe* que siente el llamado a pesar de la prohibición del Padre, acude

[33] La Diosa *Kali* decapita a *Siva,* corta con las formas proyectadas de la materialidad religiosa o las formas iconolátricas. Por otra parte, Jung habla de integrar al padre (*anumu*s) para no ser el padre y de ese modo superar el Edipo.

a las profundidades, a su propia muerte yoica, se vence a sí mismo, proyectado en el dragón materno uterino que lo religa a la materialidad, se "reconcilia con el nombre del Padre" y se reintegra a sí mismo al renacer, armonizándose *por aceptación* con el cosmos en una *vocación ideal*, libre del temor a esa liberación por amor, realizándolo *en dirección* hacia la muerte inevitable pero comprendida y asumida como la única meta que marca el sentido.

En esta obra, se intuirán tres posibilidades que se presentan en el campo del yo, dentro del tiempo conocido, pero considerando la presencia de *un ser* como atemporal que se entiende como la vida, no la propia, sino como una condición eterna. El yo que hace caso omiso a ese ser, a su llamado, solo encontrará el absurdo de la no aceptación de su finitud y enmascarará al ser como un "Dios" que lo salve y le diga que hay continuidad después de la muerte; se religará a teorías infundadas o rituales obsoletos que terminarán en frustración porque la realidad de la finitud lo alcanzará. El yo que intuye el llamado, lo escucha, se hace cargo de él, pero lo lee como un camino de la evolución de la consciencia hacia una iluminación como meta por esfuerzo propio —trascender el yo psicológico y emerger al yo ontológico— o como algo *postmortem* (que aquí llamamos *trans* o **paradigma iluminador**) se autoengaña, ya que se *fija*, reemplaza la verdadera salvación por la emocionalidad de la conversión y finalmente aparece el "síntoma". Pero existe la posibilidad de que el yo atraviese una crisis central por *per-don*, que lo redima y lo libere de esas creencias, logrando así la realización del ser. Lo libera de creer lo que no es, creer que el yo es eterno y particular; esta es la principal causa de religación a la religión de las formas y de la perdida de la libertad (a este esquema crucificante y crítico lo llamamos *pre* o **paradigma**

redentor). Repetimos, dentro de esta serie de modelos o paradigmas, me centraré en el último, en el esquema redentor dentro del marco del camino evolutivo hacia la iluminación. Por ello, dividiré mi estudio en tres áreas distintas (dentro de las cuatro partes mencionadas) por los que viaja el yo, pero que nos habla de la obtención del significado último, ya que lo propondremos como el más indicado. Recorreremos así las formas de religión en las que incurre el yo en el *olvido del ser* durante su existencia espacio-temporal; pero estas formas funcionan como tutor o "Gran Padre" o *súper yo,* al cual deberá superar (integrar el *ello* materno), para guiar al yo hacia su liberación, su posterior crucifixión como autosacrificio y el renacimiento hacia la libertad espiritual o *supra yo*. Este renacimiento será "otro principio", "otra oportunidad". Ahora, redimido, deberá hacerse cargo de sí, de su libertad. Libertad que por otro lado le ha costado demasiado caro, mucho es lo que ha perdido, pero también es mucho lo que ha recuperado en la realización y recuerdo de su ser.

Por ello, en el texto que leerán a continuación, la vida encarnada del yo será dividida en tres momentos críticos o misterios:

<u>Misterio I: La encarnación</u>

A) Corresponde a la concepción y el nacimiento del yo en sus formas existenciales. Es la etapa en que se encarna en un ente, que aparece corporizado y se enmascara para sobrevivir en la materialidad. La religión de las formas y la producción de una espiritualidad volitiva, aparecerán como dadoras de un significado también material. Proyecta al ser en un Dios. Este tipo de fenómeno será fundado por una experiencia de conversión (no debemos confundir esto con la verdadero acontecimiento

liberador o místico). Allí, tratará de buscar la iluminación debido a que siente un llamado, se envolverá en un proyecto humano iniciático y en una vocación idolátrica o formal. Tratará de escapar de la muerte como fin. No aceptará su destino. Tendrá miedo a la libertad. El camino de ida a lo trascendente serán los símbolos, mitos, *lógos*, ritos; y los regresivos a lo trascendental serán la meditación, la plegaria, la oración y la contemplación menor.

Misterio II: Calvario y empalamiento

B) El yo será entregado a su llamado, a su mistagogía, a su pasión. Este es el momento en el cual se deconstruyen las formas, se le revelan las no formas del ser, suspendido en el tiempo. Será un viaje al calvario, a la tortura en el proceso de despersonalización y a la muerte del mismo. Descubrirá que no existe trascendencia para su entidad particular (que las religiones de las formas le han mentido); "integrar al Padre y romper las proyecciones con la Madre al aceptar el ánima", condición necesaria para una posterior resurrección y ascensión emancipadora aceptando su sentido. Este acontecimiento liberador es posesión de pocos, y es mejor que así sea, porque su constitución es peligrosa.

Misterio III: Resurrección y ascensión al Padre

C) El ego es liberado de las formas condicionantes anteriores, simbolizado aquí como un elevamiento al Padre. Es el establecimiento definitivo de la

> espiritualidad perenne, donde descubrirá que su vida egoica es finita y sujeta al absurdo. También encontrará la vocación ideal siguiendo los sentidos del cosmos, siendo uno con él, produciendo el verdadero amor que supera el temor a ser libre, a seguir el gobierno de sí. Encontrará la realización en la vía contemplativa mayor, sin tiempo, y valorará las facultades de la naturaleza entendida como vida eterna y sagrada.

Este sistema programático es un itinerario de crecimiento y desarrollo del yo hacia su retorno a su fuente y al descubrimiento de su verdad, y será entendido dentro de un marco más abarcador. Pero esto no es fácil, sino doloroso, crecer duele; el dolor pasional no como deseo, residuo kármico o como pecado original, sino el dolor como producto de la mutación espiritual, como asunción consciente del ser, de aceptar su vacuidad.

El ego *cree* que trasciende, sin duda prefiere el paradigma iluminativo, lo consuela insistentemente, se niega a la realidad de su fin después de la muerte del cuerpo como descomposición. Por ello prefiere creer en mitologías fantásticas y no en la realidad de la desaparición que se muestra como una obviedad ante sus ojos. Adherirse a las formas es una detención ilusoria. No quiere ser, solo quiere existir. No comprende que él es parte de la vida general, quiere seguir vivo como construcción particular. Esta es la razón del sin significado de la existencia, pensar que la vida es particular e inherente a ese yo, a su entidad, y no a la vida impersonal como una condición más allá de lo propio. El camino iluminativo lleva indefectiblemente a la alienación, a la confusión. El ego que puede liberarse es solo el que es crucificado y el que renace de sus cenizas, como un Fénix, el que puede asumir

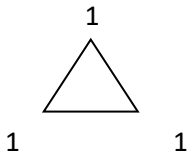
lo antedicho, y devenir de este modo en un ego realizado y trascendido. Puede ser más espirituoso, puede forjar, ejercer y desarrollar plenamente lo que es: un espíritu no dependiente de las formas con las que está dotado, conectado consigo mismo, con el otro, con la naturaleza y con su idea vital de trascendencia (Dios, la vida, el misterio o como quiera llamársele, pero sin máscaras). Pero la relación entre estas terminales no se da en las polaridades, sino en el espacio medio, donde las multiplicidades se disuelven en la unidad, donde la nada es todo y todo es él.

§ *Acercamiento teórico a lo que no es, a lo que es y a lo que existe*

La pulsión multiplicidad-analogía-unidad, está presente en la plástica del símbolo y en su profundidad como lo simbolizado. Va de la nada a una potencia y de allí hacia algo concreto. Es el tema nuclear de la escolástica tomista y de las filosofías herméticas y monistas. Así, la multiplicidad es como una parcialidad inter-subjetal, un punto de perspectiva o muchos, "una representación del mundo", pero ninguno tiene la visión completa, ya que debajo no hay un Uno como entidad, sino que subyace un fondo neutro inconsciente. De esta manera, su representación precisa es imposible, y su comprensión solo se intuye a través del asintotismo del símbolo oculto hacia su más oscura profundidad. Podríamos ahora decir, que la realidad, la "vida eterna", la "unidad cósmica", el "misterio" o lo que sea, es irrepresentable. Es lo más simple dentro de lo simple. Tampoco es correcto reducirlo a términos matemáticos, ya que cualquier reducción es una limitación; no obstante, cometeré esta falta. En virtud de lo que pretendo expresar, el misterio es símil a cero/cero-uno (0; 0-1), es decir, *nada* o *no-es* (no ser-*nichtsein*) pero a la

vez *es* (ser-*sein*), entendido como actividad no realizada, neutra, negativa, sin tiempo ni espacio conocido. No existe modo alguno ni forma adecuada de mostrar este concepto, ya que ni siquiera es eso; pero podríamos plasmarlo así:

Este espacio en blanco es el todo o no es nada, es un cero absoluto e inane en sí mismo. Ahora bien, esto no es comprensible por el campo del pensamiento humano ni de su experiencia comunicable, ya que la vivencia del hombre es principalmente empírica, relacional y diversa. Los antiguos metafísicos han explicado la diversidad y la unidad desde varios accesos. Es interesante la versión *advaita* vedānta, que dice que el *Brahmán* es uno y a la vez muchos, pero no se multiplica, sino que se expande. Es como decir que el Uno o el todo se infla (*brh-m* sánscrito; lit. "extender") a sí mismo.



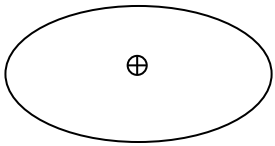
El uno se expandió, pero sigue siendo uno. Es allí, cuando en el mismo seno de la nadidad o la totalidad, "algo" aparece desde la profundidad que se *desconoce* a sí mismo (*sein*) y emerge como estado primero manifiesto. Surge de lo inconsciente y se hace entendible. Ese *algo* como "pre" únicamente al devenir en *alguien* puede ahora encarnarse en lo que llamamos lo entitativo o lo egoico, y

así *llega a existir* en un lapso de vida temporaria (*Dasein*) o "trans"; recién ahí puede tener consciencia de sí. Ahora, solo lo que existe puede tener la consciencia particular de lo que es, es decir, notar por contraste una presencia (*ousía*) de este *Uno* como "yo" germinal e intuir al no-ente. Ese *algo*, como consciencia, es proyectado en la materia en un soporte físico-orgánico, el cerebro, y ese *alguien* es el yo que los procesos químicos del cerebro crean virtualmente para tomar distancia de sí.

Cerebro-Yo

De este modo, proponemos en este trabajo, al cerebro como órgano funcional a una *energía* epifenoménica que es manifestada sobre él (en él) como materia sutil, pero se muestra en la vida como actividad. Tal como la sangre es el vehículo de esa vida física, los procesos de energía invisible que interconectan las redes neuronales eléctricamente son el vehículo del funcionamiento del órgano; y a esta energía viva en ejecución, con las cualidades que le son propias, por lo general la llamamos *psique* como "actividad" sutil y causal del órgano físico. Esta diada: cerebro/consciencia*, physis/psique*, cuerpo/alma y *animada* por la vida, no puede observarse a sí misma al menos que se refracte, como el ojo puede ver, pero no verse, a no ser que se proyecte en un espejo. Es decir, no puede pensarse a sí misma y hacer juicios valorativos de sí *sin dividirse* o expandirse necesariamente. Al distanciarse, lo que piensa de lo que es pensado, se produce la *dualidad en la consciencia*. El sujeto que piensa es el yo como constitución ilusoria y necesaria en el mundo factual (consciencia trascendental), y ese objeto que es pensado, es el ámbito

en el que se mueve y se desarrolla la existencia espacio-temporal del yo que padece (conciencia trascendente). Para que el yo se piense a sí mismo y pueda pensar a un otro (yo-tú), como asumir a un mundo externo y distinto, debe crear, por sucesión de sus sentidos, una visión propia, *paralela de lo real*, lo que aquí llamaremos un *círculo hermético* que funcione y dé límite al espacio entre el yo y el tú (ciber-conciencia). Este círculo es lo que el Vedānta llama *maya* y Platón *sombra*.



Cerebro-Yo dentro de la caverna
Circulo Hermético –*maya-sombra*

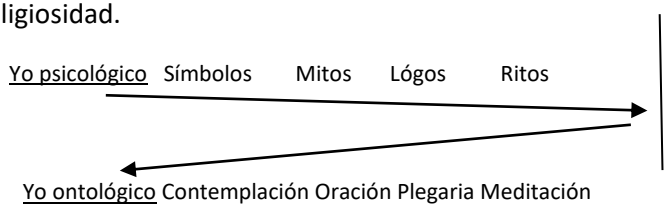
Una vez distanciado el yo del mundo plasmado en esa esfera ilusoria de lo real —la línea del círculo—, se abre ante él un camino que traza el yo hacia los limites herméticos o hacia la *pared* de la caverna. Esa pulsión como eyección de sí dentro de ese espacio circular como parad de fondo, es lo que aquí llamamos *trans* o camino iluminativo. Vale decir, el yo se ve por contraste con la unidad total y, como tal, se disocia. Esa disociación construye los ámbitos profano-sagrado/santo. Ahora lee el camino espiritual en términos de un proceso consciente hacia lo supra-consciente —que es solo un dogma—no advirtiendo que la iluminación verdadera no está en la línea del círculo hermético o "sombra", sino que está más allá de su yo, en el ser, en la redención del retorno a la fuente en lo *pre*. Confunde el reflejo en esa línea especular con la realidad real, es decir, ve lo trascendental en lo trascendente y pierde el acceso al campo de la

trascendencia. No advierte que la línea hermética es *maya*, es un espejismo armado por la proyección de sí. Ya que este camino iluso y transpersonal *es entendido como consciente en su totalidad* y se desplaza o se deja de lado al inconsciente y al metenconsciente como fuente real de iluminación y el héroe no termina de completar el proceso disociándose. El problema disociativo deviene porque el camino *trans* es proyectivo, proyecta al yo en un tú y al ser que lo constituye lo nubla en un Dios cultural como "arquitecto del universo" en el afuera o sobre una "pared" donde se ven las sombras aparentes de la verdadera realidad. Este "choque" —rebote sobre la línea del espejo— es frustrante y alienante por las formas religantes que construye y ante la posibilidad de la ruptura de la proyección, el ente, al temer perder el yo inventa caminos *postmortem* para seguir sosteniendo un proceso insostenible.

Pero no olvidemos que, más allá del círculo está el misterio, lo metenconsciente como campo de la trascendencia (el afuera de la caverna, su ámbito antes de nacer), pero también está en el más acá, no olvidemos tampoco el diagrama del fondo absoluto donde no solo está incluido el circulo que coloca un espacio como distancia sino el yo, ya que todo está en ese todo. Esto nos hace recordar una vez más que lo trascendente y lo trascendental son dos maneras egoicas de percibir el campo de la trascendencia como unidad indisociable. Sin embargo, para comprender cabalmente lo que iremos dilucidando en este estudio, no hay que olvidar que ese misterio es "todo"; es decir, "todo está contenido en ese misterio"; pero el ego, por el engaño que le produce la consciencia lo percibe como *separatio* y, por lo tanto, se concibe o *se cree afuera* del mismo, distante, lejano,

profano ante el ámbito de lo santo. De este modo, el yo debe necesariamente colocarse por contradicción en el ámbito opuesto, en lo profano, para que el misterio sea "existente para él", para que pueda asirlo, contenerlo, relacionarlo con él a través de alguna clase de forma (así la psique crea a Dios); ya que sí pierde la forma (se despersonaliza) lo sagrado/santo desaparece como tal; porque lo divino deja de existir para ser lo que es o no ser lo que no es: el todo o la nada como campo de la trascendencia sin ningún tipo de consciencia. Esa experiencia de contacto con lo unitivo es mística, tanto como experiencia como acontecimiento, es un abandono, como diría Maestro Eckhart, y su encuentro es en lo prepersonal.

La pregunta que cabe es. Si el campo de la trascendencia es una totalidad ¿no llega el yo a él tanto en lo *trans* de lo trascendente como en lo *pre* de lo trascendental? No. Porque el camino iluminativo o *trans* no traspasa (*tras-scendere*) el círculo hermético, sino que *rebota* en él por el límite cósico de las formas de lo santo. Y al rebotar especularmente la proyección gira sobre sí, devuelve la imagen y termina en el yo ontológico causando una *conversión religiosa* y atando más al yo a las formas de la religiosidad.



Dicho rebote en espejo se da por la construcción consciente que caracteriza al camino iluminativo, es decir, no existe manera de penetrar en el campo de lo transcendencia a través de un plan calculado por la

consciencia, ya que toda construcción consciente es *un reflejo* de la *maya* (o de la línea divisoria hermética); y todo camino consciente en lo *trans* es por y a través del yo. Por ello, la única posibilidad de experimentar al ser no consciente es que dicha transcendencia irrumpa por la crisis de la muerte del yo, como un "golpe", obturando la dualidad en la epifanía unitaria; de esa manera la línea hermética, al no tener sobre ella la proyección consciente de un yo se hace *áurica*, se transparenta hasta la disolución, y el yo solo puede ser trascendido en lo *pre*, en el paradigma redentor, en su muerte sacrificial o por crucifixión. Esta percepción del problema del círculo hermético como espejo quizá sea la principal razón de que las tradiciones inventen explicaciones, como, por ejemplo, el *saṁsāra,* donde indiquen la idea de traspasar al otro lado, siendo claro que esta concepción es imposible, es un dogma inconsistente e irreal.

§ *Las funciones básicas del cerebro humano donde se construye la concepción dual de la mente.*

El abordaje y el estudio de la función trascendente y de la función trascendental humana, con todas sus gamas de expresiones, que son tantas como experiencias o vivencias particulares hay sobre esta tierra, puede estructurarse, como ya adelantamos, en tres modos de manifestación: **la religión de las formas** (el camino iluminativo del ego por su existencia hacia el círculo hermético o "espejo"); **el acontecimiento místico** o experiencia extrema como la redención (cuando se rompe el espejo e ingresa lo real-real como campo de la trascendencia[34], como bien lo explique

[34] Que puede ser siniestra —cosa que la psicología transpersonal da poco énfasis al lado oscuro de la misma y nuestro enfoque

en mi *Redención y liberación*[35]), y por último **la espiritualidad** humana (volitiva, cristalizada o perenne como ego liberado de las formas anteriores y como aceptación de su finitud).

Estas tres situaciones pueden ser abordadas por una psicología pre-personal. El yo, como centro consciente de una entidad corporizada, es el que construye las "formas", y para ello se vale de planos perceptivos duales (bien/mal; alto/bajo; dentro/fuera, etc.) positivos por sus sentidos (*vijñānas*). Comprende al mundo y al otro como receptor de su intersubjetividad. En otras palabras, lo que está afuera no está adentro, y lo que está dentro, por la misma *lógica de las dimensiones* no puede estar fuera de. La bilocación es incongruente y paradojal. Por lo tanto, se comprende que se está fuera de una habitación en un espacio-tiempo preciso y luego se está dentro de esa misma habitación en otra secuencia espacio-temporal especifica. Como ya estudiamos, este adentro/afuera es especular.

La superación de la temporalidad y la confusión espacial se vive como invasiva, como unicidad monolocal, causa de la ruptura del marco conceptual y referencial de normalidad, partiendo el espejo, difuminando la proyección y librando al ego a la ruptura de la psique, esquizofrenia o crisis psicótica (crucifixión mística).

En síntesis, la unidad se considera patológica por la desorganización que supone; al menos para las escuelas de psicología occidental. Sin embargo, las filosofías y psicologías orientales plantean una posibilidad de "iluminación" en ella como que no puede ser

---

prepersonal intentará reparar— (la pasión del ego propiamente dicha o la redención liberadora).

[35] Fuster, S.: *Redención y liberación,* Buenos. Aires. 2012.

desorganizadora porque es total; y este hecho reorganiza la psique (volveremos sobre esto). El problema no está en el concepto en sí, sino en el método o en la búsqueda del control y apropiación de la dialéctica unidad-dualidad, lo que crea la perversión de mantener todo bajo un espectro consciente y transpersonal. Siendo que el único modo de asumir la unidad es en la entrega redentora o prepersonal. Teniendo esto en cuenta describamos ahora nuestro mapa para comprender mejor lo expuesto.

I-NEUROPSICOLOGIA PRE-PERSONAL

Antes de abordar el complejo tema de la encarnación y de la pasión del yo, tanto como vivencia destructiva crucificante y como acontecimiento liberador, es necesario partir de correctas definiciones que sean más o menos universales, y que sean también funcionales a nuestra tesis, acerca de lo que estamos hablando cuando usamos la designación: “cerebro”; “mente”; “psique”, “consciencia”; “yo”; “inconsciente”. Además de aclarar, que no pretenderé caer en el reduccionismo neurológico ni en el estricto dualismo cartesiano, pero teniendo en cuenta que, al postular una teoría de *la trascendencia,* tendré que mantener la idea de *un campo* “metenconsciente”. Hablo de un fondo unitivo y vacío, no como supra-consciente, que ya hemos mencionado, sino en el orden de un *más allá de lo dual y de lo puramente conocido* que no tiene ni sentido ni significado en sí, cuyo centro óntico es el ser, que es la meta de todo místico como “piedra filosofal”: lo que justifica de su búsqueda experiencial. Ahora, una vez experimentado, dicho campo total es simbolizado en lo dual con su propia carga de sentido en la consciencia subjetiva, pero como acto e interpretación segunda.

I-1 Cerebro (soma)

Al hablar del cerebro aludimos a un órgano del cuerpo cuyas funciones son asombrosas, ya que todavía no ha revelado todos sus secretos. Sin embargo, el tratamiento de este tema es paso obligado de toda vivencia humana consciente e inconsciente. Toda experiencia vivida por un sujeto tiene un referente incuestionable: se vive en la capacidad de la actividad cerebral —así como el resto del organismo— y entran en juego una multiplicidad de complejas funciones que se interconectan de forma sorprendente. Las funciones superiores del pensamiento humano residen en la capa exterior o corteza. Sin embargo, el tronco cerebral (la parte más antigua) se halla situado por debajo de la misma, y lleva mensajes desde el cerebro al resto del cuerpo.

Se cree que en su etapa evolutiva el órgano pasó por diversas fases de formación, por tanto, la corteza es la parte más joven, y abarca en la actualidad el 90% de su masa. Aquí reside la función de la memoria, el aprendizaje, la imaginación, la percepción, el pensamiento abstracto, etc. Consiste en dos partes o telencéfalos que ocupan ambas mitades divididas por una fisura (cisura interhemisférica) unidas por materia blanca. El hemisferio izquierdo domina la parte motora y se ocupa del lenguaje, las matemáticas y los signos convencionales programáticos. El hemisferio derecho es interdimensional, es decir, da la noción de tiempo y espacio siendo rico en depósitos de imágenes. De este modo, permite el aprendizaje y la experimentación de las mismas como evolución del pensamiento[36].

[36] Cocude, M.: *El hombre biológico*, Buenos. Aires. 2000.

Englobado debajo de los dos hemisferios está el "cerebro mamífero" y "reptílico"[37]. Son más antiguos y tienen los *programas* básicos heredados de supervivencia, búsqueda de afecto, huida de peligros y procreación, de tal modo, que se relaciona el instinto de conservación y el de reproducción (sexualidad y muerte), con *eros* y *thanatos* donde convergen enigmáticamente. En su parte posterior se encuentra el cerebelo o "pequeño cerebro". Coordina los músculos y las maniobras complejas (hablar, manejar, etc.); lo que almacena estos aprendizajes. Justo debajo de este, confluye el tálamo o centro de recepción de los sentidos a excepción del olfato, cuyo bulbo pasa directamente a la corteza. También está el hipotálamo que prepara al cuerpo para determinadas emociones. Ambas sumadas a la función de la amígdala forman el sistema límbico: en él y en el temporal radica la experiencia del éxtasis/éntasis, la epilepsia (experiencias auditivas, desdoblamiento fuera del cuerpo, alucinaciones de Dioses y demonios, visiones de conexión alienígena, raptos, etc.)[38], además del lenguaje de "la pasión del ego".

I-2 Mente (Noûs)

Ante la clásica idea griega tripartita de cuerpo, alma e inteligencia (*soma/psique/noûs*), aquí, en este estudio, se comprenderá la misma como *cerebro, consciencia* y *mente*. Mientras el cerebro, como ya algo vimos, es una estructura orgánica en sí misma, material, fáctica y concreta que funciona como un espejo que refleja la realidad percibida en una sección interna y tridimensional, la psique es esa *función* (conexiones eléctricas y actividades químicas, etc.)

[37] Jastrow, R.: *El telar mágico*, Barcelona, 1985.
[38] Rubia, F.: *La conexión divina…*, Barcelona, 2004.

(*prakriti* en India), ambas incluidas en un campo total o mente (*noûs*) que podemos comparar a una pantalla neutra y vacía en su fondo (*purusha* en India).

El concepto "psique" o consciencia particular va a ser entendido, siempre dentro de un "sujeto de experiencia", es decir, *como la capacidad y la potencia receptora intelectiva, sensitiva*[39] *y existencial —citta* de *manas—*; en cambio, el concepto de "noûs" o mente refiere solo a su "estado primario", y no se limitará solo al cerebro como espejo ni a la consciencia como función que interpreta ese reflejo y lo decodifica, sino como *un plus*. De este modo se evitará un abordaje neurológico materialista. La mente se asumirá como "algo" que constituye y a su vez trasciende la función psíquica misma, como una dimensión omnipresente pero aún *no conocida plenamente*, un ámbito óntico que lo trasvasa hacia una univocidad en forma de plano absoluto como una realidad-real (comparativamente el afuera de la caverna, el cielo o luz del sol, también aplicaría a la idea budista *yogacara*)[40].

Este "estado primario" que llamamos "mente" es una totalidad "simplísima", que en la filosofía tomista es el Orden sobrenatural y en la oriental se la conoce como *Tad*

[39] La función del alma o función psíquica como deseo o pulsión sexual es llamada frecuentemente libido por Freud. Aquí seguiremos la idea de Jung sobre la libido como energía psíquica que abarca más que solo la función sexual, sino que también intenta individuarse, entendida esta como una búsqueda espiritual.

[40] Ken Wilber cita el siguiente texto del budismo Mahayānā acerca del *dharmadhatu*: "La mente en términos de lo absoluto es en sí el reino de la realidad y la esencia de todas las frases de la existencia en su totalidad". Cf.: *El espectro de la consciencia*, Barcelona, 1990.

ekam[41]. Por ejemplo, para la concepción esotérica de la India, el ente viviente es solo una proyección de una mente divina, el *Brahmán*. Para el budismo es la mente búdica. Para Platón el *noûs* como mente es la inteligencia suprema como "alma del mundo". Para los textos herméticos, que derivan del platonismo y del neoplatonismo es el pensamiento del cosmos universal, que cuando sintoniza con la gnosis de la psique humana como gracia permite el conocimiento del más allá y el retorno a esa fuente primitiva.

En nuestro estudio, la mente es un tipo de metarealidad real como campo de la trascendencia, pero como ya hemos enfatizado, a diferencia de la concepción esotérica del mundo, este campo *no es consciente de nada*, ya que lo situamos en un fondo total sin ninguna carga de significado. Tampoco podemos aplicar este término al ser, ya que el ser es *un centro en dicho campo* como potencia y ese campo es una totalidad absoluta; la apoteosis de este proceso de cambio del no ser al ser, de transformación por la aparición de la posibilidad temporal, es *a posteriori*, es decir, es recién la consciencia del ente encarnado por proyección, en la dualidad, el que le da ese *status* divino como Dios Padre, *Brahmán/âtman*, mente crística, etc.[42].

---

[41] Esta es una palabra misteriosa que usan los textos esotéricos de la India y refieren al origen desconocido o unidad primera o *Eso*. La utilización de la terminología de la filosofía Vedānta no debe confundir nuestro abordaje; simplemente su aplicación me es funcional a este proceso teórico de investigación; en cuanto sea posible me liberaré de ella y de cualquier otra construcción dogmática.

[42] Con relación a la *no consciencia* de la vida de fondo Cf.: Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación,* México, 1997. Nuestra tesis, si bien se toca con la tesis de

Regresando al juicio anterior, la razón de esta decisión metodológica, de disociar términos es didáctica. Si bien se pueden explicar algunos estados de la psique o consciencia particular por procesos cerebrales (diagnósticos por imágenes), como el comportamiento, el sentido del yo y su situación existente en el mundo, en el caso de la espiritualidad humana como vida y pulsión existencial hacia lo sagrado o hacia *el ser* parecen manifestarse independientes de su biología y de su consciencia particular.

Esotéricamente, el alma o *psique* es el medio flotante epifenoménico del cerebro por el cual el espíritu o mente se evidencia (*pneuma*-vida-*noûs*) mostrada en diversas funciones. Por tanto, para el presente estudio, solo es tal si participa de la vida como una condición. Como tal la psique está dentro y fuera (posee una vida temporal mostrada en los actos de su cerebro y de su estructura psíquica, pero a la vez es parte de la vida como tal). Cuando la mente total o metenconsciente se manifiesta como un campo diferenciado inconsciente y de consciencia parcial aparece allí el proceso de la memoria y de la imaginación, existe tanto el pasado como el futuro, que permite la percepción de la dimensión de la existencia egoica, trascendiendo paradójicamente los límites establecidos. Esta corriente global inmanente-trascendente, resumida en "campos", es lo que aquí llamamos *trascendencia* como totalidad del cosmos, como vida sin tiempo, llamado también en algunas

---

Schopenhauer y Goethe, se encuentra, a pesar de sus diferencias, más cerca de esta idea que del Vedānta hacia la escuela budista Yogacara y Madhyamika; aunque no incluimos la concepción de una divinidad suprema. Toda interpretación de significante que se le dé a este vacío absoluto será construida por la necesidad del ente de dar significado a su finitud.

escuelas budistas "*cittamatra*" o "*ekacitta*", aunque para esta tesis es meten-consciente ("detrás" como más allá de la *cita* hacia la vacuidad) y estos términos orientales son solo comparativos. Como *totalidad a priori* a la mente se la entiende como un *meta*-fondo neutro, único, integral, no-dual, *noumenico*, oscuro, de absoluta realidad y carente de significado inmanente, que se sitúa detrás o *más allá* como μετά de los diversos procesos de esa consciencia como *particular y como formación a posteriori*. Estos últimos, los procesos psíquicos, se presentan sobre su tela mental en "claroscuro", lo accesible como consciencia ordinaria y no lo accesible como parte del inconsciente. Sin duda, es necesario mostrar aquí esta hipótesis de unidad de base o "consciencia cero" como lo *pre* de lo personal, ya que, sin eso, no podríamos situar el acontecimiento místico dentro del mapa que estamos proponiendo.

La mente a la que referimos en nuestra investigación es *la nada o fondo real-real inobjetivable, omniabarcante y total* (este fondo es **metenconsciente** en el sentido que es más allá de la dualidad consciencia/inconsciencia, pero esa realidad-real no es consciente de nada, ya que postular una consciencia, sería darle ontología divina, como hacen las religiones y este será un acto de "fe" que surgirá *a posteriori*), de la que al ser experimentado en una psique consciente encarnada devienen en vivencias objetivas y subjetivas (conscientes e inconscientes) como un vórtice.

Cada una de esas vivencias de la realidad percibida a través de lo sensible y reflejadas en la psique constela como una topología y quedan grabadas en nuestro cerebro en forma de *fisura virtual* o huellas mnémicas y esa impresión incluye arquetípicamente la naturaleza matriz de lo experimentado. Por tanto, la psique contiene el *conjunto de nuestras experiencias* anudadas a saberes anteriores

(reales o imaginarios) como *naturaleza conjunta* arquetípica, típica y antitípica o como pasadas, presentes y futuras sobre la tela total de la mente intemporal. Esto da a nuestro consciente y a nuestro inconsciente contenidos determinados (cognición que causa mutaciones en el ego o traduce impresiones enmascarando arquetipos con imágenes residuales personales). Estos contenidos pueden ser de naturaleza emocional propia, es decir, biográfica, perinatal, compartida o metenconsciente -expresión propia— (preternaturales o súper-naturales).

I- 3 Consciencia (Psique)

La consciencia es lo más obvio, pero también lo más esquivo, solo existe el preguntar por ella en ella, o sea que es un fenómeno parcial de la mente como totalidad. Solo hay consciencia en un ente encarnado que dualiza y divide en yo-tú. Todavía no existe una teoría sobre ella que sea satisfactoria. Sin estar conscientes no se puede abordar la consciencia, por tal este fragmento es una pequeña función luminosa que se enciende sobre un universo insondable de la totalidad mental oscura. Estudiarla junto con la mente, como unidad inobjetivable, es inentendible. Por ello, solo es posible abordarla desde el campo de la dualidad. Lo que implica que tener *conciencia* es poseer suficientes hechos exteriores que "coincidan" con la *consciencia* de ellos en forma interior de signos y símbolos por analogías y por correspondencias, vale decir, requiere pensarlo como una estructura dentro de un sistema mayor, mejor dicho, como una pequeña manifestación de vigilia que emerge a la superficie en un océano de sueño eterno e insondable. La psique consciente es como la formación de una estrella sobre el fondo mental opaco del espacio infinito. E. R. John la define de este modo:

"…un proceso en el cual la información relativa a múltiples modalidades individuales de la sensación y la percepción se combina en una representación unificada y multidimensional del estado del sistema y su ámbito, y es integrada con información sobre los recuerdos y sobre las necesidades del organismo, generando reacciones emotivas y programas de conducta destinados a adaptar el organismo a su ambiente"[43].

Carl Jung escribió al respecto:

"La consciencia es, por naturaleza, una especie de capa superficial, de epidermis flotante sobre el inconsciente, que se extiende por las profundidades, como un vasto océano de una continuidad perfecta (…) ¿Qué es la consciencia? Ser consciente es percibir y reconocer el mundo exterior, así como al propio ser en sus relaciones con este mundo exterior"[44].

Para este estudio propondré, para evitar equívocos, a la mente como *una totalidad general, oscura, sin significado y a-conceptual* (trascendencia) y a la consciencia/conciencia como la receptora *particular conceptiva y luminosa* de "coincidencias" inter-subjetivas (trascendente o trascendental) que intenta dar un significado al mundo sensible. Tomando las palabras de Jung, la consciencia o psique consciente es una "epidermis flotante" como capa superficial sobre el mar profundo de la psique inconsciente y este mar desemboca en el océano primigenio infinito de la mente total. Ahora bien, dicha consciencia posee una parte de vigilia y luminosa, donde interpreta el mundo tridimensional reflejado sobre el espejo cerebral y se desarrolla *el movimiento temporal intermitente* durante

[43] John, E.R.: *Fundations of Cognitive Processes*, Erlbaum, 1977. Cf.: Hofstadter, D. & Dennett, D.: *El ojo de la mente*, Bs. As. 1983.
[44] Jung, C.G.: *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, 1983.

esa vigilia y, por esa causa, experimentamos por diversos disparadores ciber-objetivos o intra-subjetivos una idea de realidad parcial. Decimos realidad parcial porque "lo real" es *noumenico* al ego o, en su mayor parte, inconsciente. Estos, producen distintos estados de densidad psíquicos en el sujeto yoico —emocional, intelectual, espiritual—que le permiten "darse cuenta" de su propia *dimensión de existencia interior en relación con el mundo externo y, a su vez, intuir la dimensión de unidad o más allá.*

Entonces, la psique como función del cerebro material es una corriente ininterrumpida de coherencia interna paradójica, involucrada en un incansable proceso de cambio y transformación (holomovimiento) que oscila entre la superficie consciente y la profundidad inconsciente. Por lo que se sabe, se ha estudiado a la consciencia en tres procesos centrales: 1) perceptiva, 2) reflexiva y 3) espiritual (aunque este último debería estar excluido de la consciencia, porque es mayormente de autonomía inconsciente o con una dirección a un metenconsciente o mente).

Con el primer proceso, el perceptivo, se toma cuenta de la información externa e interna como *acto de conocimiento*. Con el segundo, el reflexivo, la clasifica en secuencias y la selecciona con una carga *emocional*, iniciándose así al proceso evocativo y proyectivo de la memoria/imaginación, que trasciende los límites de la ubicuidad física, y se transporta a cualquier lugar del universo conocido o imaginado (topología de Lacan). El tercero, el espiritual, es el terreno de la "mente", o apunta a su intuición. Este es un proceso misterioso al que se accede solo en circunstancias extremas, sean estos ergotrópicos (exitación) o trofotrópicos (relajación), en brotes psicóticos y en estados místicos. Se entiende que,

en esta circunstancia se rompe la proyección de *maya* o del círculo hermético, y el agujero que deja dicha rotura crea un ámbito ciego pudiendo ser una posible explicación de los fenómenos parapsíquicos (lo veremos más adelante). Mientras las escuelas de psicología occidental se ocupan de los procesos primeros (perceptivos y reflexivos), la psicología perenne se ocupa de los procesos segundos (espiritual)[45]. Entonces, la psique es la actividad consciente e inconsciente del relejo del mundo interno y externo real tridimensional, que se mueve y activa mediante una interpretación de ese mundo real captado por los sentidos en el sistema nervioso central, y tiene, además, la capacidad de sintonizar con el plano de la mente total, de la que derivan funciones que entiende como inconscientes, espirituales o de origen desconocido.

I -4 El yo (ego)

Cada uno de nosotros se siente una totalidad única, separada, y a la vez idéntica a sí misma. En otras palabras, es pre-idéntica a través de la diversidad y del cambio. Para la salud mental se considera una patología si se pierde el principio de identidad. En ese caso, el ego se refiere a la persona (individualidad psíquica y física) como unidad que *es* (*Sein*) y, a la vez, como distinta, que *existe* en un mundo dual (*Dasein*). Sin embargo, esta unidad ontológica como ser-en-sí *a priori* y a la vez psicológicamente distinta como ser-arrojado-al-mundo es una construcción *a posteriori* del nacer, y se forja por el contraste entre el ser y el ente, por lo cual el yo es virtual. A medida que el ser encarnado en el

[45] Otro modo de verlo, es a través de clasificaciones psicológicas, como las que plantea Ken Wilber: como perceptivo existencial, reflexivo egoico y transpersonal o mental.

ente construye su concepción del mundo, es decir, su cosmovisión trascendente, concomitantemente va forjando el yo como la personalidad externa y este nunca termina de armarse completamente, sino que va enmascarándose a medida que se pasa de niño a adulto y de este a la vejez.

Cada escuela tiene su determinada manera de ver el ego o explicarlo, esto solo demuestra su vaguedad. Como vimos más arriba no es lo mismo para Freud que para Jung o para Berne, tampoco es lo mismo para las escuelas esotéricas. Por ejemplo, para W. James dentro de su pragmatismo el yo es: "la suma total de todo lo que puede denominarse su yo, no solo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino su ropa y su casa, su esposa e hijos, su reputación, sus obras". Para G. Bateson: "el yo lo constituye el conjunto de la red cibernética del hombre más la sociedad más el ambiente"[46]. Pero en algo estas opiniones son coincidentes: el ego es la totalidad del campo orgánico ambiental, entonces *el ego es el centro virtual de la consciencia*, se cree más o menos real y sobrevive solo en una concepción *dual* de esa realidad. Es el que da sustrato lógico a los diversos estados paradojales y unitivos del flujo de la misma consciencia, que están en constante holomovimiento, el que permite aprehender el mundo a partir de la simbolización.

Como ya intuimos, el ego es una construcción virtual que da sustrato dualista a la consciencia en la existencia. El que permite anclar al sujeto con el ámbito objetivo de lo real a través de una visión parcial del mundo. Del mismo modo, como *centro líquido,* no permite el acceso unitivo y directo al mundo real ni el ingreso del campo de la mente

[46] *Op. cit.*

como verdadero centro y totalidad, únicamente accesibles por medios ónticos (el ser-*sein*) y pre-ontológicos (el no-ser, *nichtsein*). Tampoco permite que surjan los contenidos del *ello*. Solo es permeable a una pequeña parte del subconsciente como recuperación de elementos allí depositados. Por otra parte, el yo es necesario para darle a un niño en etapa de desarrollo un fundamento vivido como último que le permita desempeñarse con "normalidad" (según las normas aceptadas para la época) y adaptarse a un mundo existente de cuatro dimensiones establecidas. A propósito de su virtualidad, al ser siempre una proyección psicológica *en espejo* este deberá ir mutando, enmascarándose en "traducción" holográfica en los diversos procesos, tanto regresivos redentores (*pre*) como progresivos iluminativos (*trans*). Por lo tanto, un cambio de polaridades empíricas, de una concepción lógica-dual a una irrupción unitiva podría dar lugar a una patología, pero en el caso del acceso de la mente o *noûs* daría una mutación permanente e indeclinable al ego desbaratándolo en su cognición, difuminándolo y luego resucitándolo a un nuevo modo de ver, entender y abordar la realidad de manera holística e integradora.

En este tratado, se entenderá al yo como el *cogito* receptor de luz de la consciencia diferenciada, es decir, proyectado especularmente al mundo de las formas (ciber-conciencia) y en esa calidad de reflejo, no solo se protegerá de la unidad, sino que sufrirá a lo largo de la vida entitativa una serie de cambios desde el nacimiento hasta la muerte. Estos egos serán "simpáticos" con el mundo externo. A este yo lo llamaremos "yo psicológico". Ahora en la simpatía del yo psicológico hacia el mundo especular o hacia el círculo hermético, a sus capas externas se las conocerá en este estudio como el yo infantil o *serpentino* y

el yo adulto como lo *psicosocial*. Cada una de estas caras visibles del yo como máscaras externas oculta por correspondencia inversa una personalidad inconsciente parcelaria tanto sutil como eidética de la que hablaremos en el apartado siguiente bajo el nombre del inconsciente. El drama de este yo es que como *imago vórtice* se reconoce finito, pero aspira a su infinitud, ya que no asume la nada. El origen de su intuición de trascendencia es la parte oculta de este yo que no se proyecta espejado en la dualidad, sino que se introyecta rumbo al ser previo (ser en cuanto ser), es decir, el "yo ontológico" que intuye el pre-reflejo, cuya dirección es trascendental e inconsciente y es opaca, como veremos a continuación[47]. Aquí el yo como actor de la consciencia marcará su límite como el centro psíquico relativo. En lenguaje lacaniano el yo psicológico sería una construcción imaginaria por mediación simbólica y el yo ontológico es lo previo como real con inducción hacia lo real-real como campo de la trascendencia. Pero a pesar de esta disociación teórica que hacemos del yo (psicológico y ontológico) y para facilitar nuestra tesis, es bueno reafirmar que ninguno de los dos es trascendente a la entidad, y son finitos y nada de ellos continua en lo *postmortem*[48].

[47] La expresión "yo ontológico" es tomada de Ismael Quiles en su obra *La persona humana*. *Fundamentos psicológicos y metafísicos*. Buenos Aires, 1980.

[48] P. Ouspensky siguiendo las ideas teosóficas de su época, y en defensa de alguna forma de permanencia de algo después de la muerte, teoriza que esta sensación de igualdad a través del tiempo es el *Liṅga Sharîra (lit. falo o signo corpóreo)*, un claro invento de H. P. Blavatsky para postular la teoría del plano astral como estancia *postmortem*. Cf.: *Tertium organum*, Buenos Aires, 1977.

I -5 Lo inconsciente (anaísthitos)

Se podría decir *a priori* que el término inconsciente se utiliza como sustancia para designar *al conjunto de los procesos psíquicos que no están expuestos, ni se expresan de manera conceptual en el campo consciente* (por ejemplo, las experiencias de nuestro pasado que hemos olvidado). Sabemos que diferentes escuelas de psico-análisis tienen diversas teorías de lo inconsciente.

Antes de *La interpretación de los sueños* de Freud (1900), el término inconsciente era utilizado para hacer referencia a todo lo que no estaba en la consciencia reflexiva del sujeto; soñaba más bien, a aquellos que estaban ausentes en la consciencia, o en su defecto, desconocidos por la misma. E. Tylor, en su tesis sobre el animismo primitivo, daba el mismo ejemplo con relación a los sueños de los vivos con respecto a los entes fallecidos, dando a entender que de este mecanismo nace el razonamiento de un alma (animismo); en nuestros términos nace la consciencia religiosa. En suma: con inconsciente se refiere frecuentemente a las conductas que el propio sujeto realiza por fuerzas de las que carece de control. Luego se modificará esto. Para Pierre Janet (1851-1947) la idea de "subconsciente" (como él lo llamó) sin duda tenía un lugar capital. Así establece que lo consciente no engloba todas las operaciones del psiquismo. El inconsciente no está integrado, y es por eso que, para Janet, es una manera última para tratar de explicar los fenómenos producidos por el espiritismo tan de moda en su tiempo. Jung a esta desintegración lo llama *complejos* y los compara con entidades fantasmales. Freud hace un giro no menor, introduce la idea de la "represión" inconsciente: sueños, lapsus, actos fallidos, elementos evidentes que

brindan acceso al inconsciente. A grandes rasgos, podemos decir que Freud dividía lo inconsciente en dos niveles o estratos: el pre-consciente y lo inconsciente[49]. El primero es recuperable, puede emerger a la consciencia y el *ello* o inconsciente propiamente dicho no. Este último es donde están *depositadas* las represiones sexuales infantiles latentes y esto no puede ser descubierto. Entendía, además, que lo inconsciente tenía diversas representaciones a lo largo del desarrollo de una vida, como los complejos edípicos y las traducciones hacia la adultez[50]. Para él, lo inconsciente tenía características definidas: es diferente a la realidad, no duda ni tiene certezas, no tiene tiempo. Lacan, interpretando a Freud, lo comprende "estructurado como un lenguaje" y dice que se manifiesta en medio de la relación profesional-paciente (la metáfora de la metonimia). Jung adopta una hipótesis que merece ser considerada, ya que aquí la utilizaremos en alguna medida y le agregaremos modificaciones fundamentales, además de tomar otros aportes para sostener nuestra tesis. Jung propone el "inconsciente colectivo" que oscila entre lo evolutivo de la ciencia lamarkiana y entre lo oculto espirita como depósito de imágenes latentes o *primordiales* ancestrales con una fuerte carga energética, como reservorio de traumas o crisis antiguas. Habla de "arquetipos", a estos los entiende como imágenes vivas y autónomas, núcleos de los complejos emocionales

[49] Cabe destacar que Freud no se detuvo demasiado en el concepto de pre-consciente, ya que lo da por inferido. Su explicación más acabada se la debemos a sus discípulos de la escuela de Viena.

[50] Posteriormente Eric Berne (1950), creador del "análisis transaccional", intenta la teoría de la integración de los diversos egos, una línea parecida a la que se tratará aquí.

expresados en conductas. Son principalmente *negativos* que deben ser desarrollados por una experiencia, se manifiestan y se proyectan mediante símbolos[51] prospectivos y desplazados, como pre-mitos en la consciencia anagógica. Estos modelos o patrones en la formación de símbolos se "maquillan" o traducen y suelen aparecer en sueños o brotes psicóticos pudiendo invadir el yo; pero tienen un hundimiento como una espina en la parte profunda de la oscuridad de la psique. Si el paciente se identifica con un arquetipo es para él patológico ya que adopta vida autónoma y puede poseerlo (alucinaciones ópticas, auditivas, etc.). Ahora bien, desde la perspectiva cognitiva no se niega lo inconsciente, pero tiene un punto de vista diferente. Estos incluyen los estudios neuro-psicológicos y sus funciones explícitas. Fodor (1983) nos habla de procesos periféricos centrales. Wilber habla de un inconsciente estratificado y un inconsciente transpersonal y lo divide en arcaico, sumergido, encastrado y emergente. Como ocurre con el concepto del yo, la diversidad de enfoques muestra lo pantanoso de la idea en sí misma.

I -6 Lo inconsciente según el modelo de la psicología pre-personal

Aquí se propondrá que el yo tiene dos rostros y es bidireccional, hacia lo externo y hacia lo fontanal (psicológico y ontológico respectivamente). Por tanto, dicho yo es el que media entre el campo de la consciencia y

[51] Los símbolos son para Jung algo distintos a los que esbozaremos en la primera parte. En este tratado los símbolos religiosos serán básicamente armados inducidos por una experiencia religiosa, y para Jung los símbolos oníricos serán leídos de otra manera. Ampliaremos.

el campo del inconsciente. Desde su centro yoico se pulsiona hacia rebotar en el especulo del círculo hermético por un lado y hacia fronteras difusas interiores por el otro, ambas direcciones conforman la totalidad de la psique disociada. Por lo tanto, *lo inconsciente es en principio un sector sombrío del yo como fase ontológica hacia el ser y la consciencia es el sector luminoso de ese mismo yo como fase psicológica hacia el existir, pero ambos orbitan en torno al yo óntico o ser como núcleo de la totalidad de la mente metenconsciente*. Si el ser como un *yo óntico* es el núcleo de la mente real-real, el yo, con sus dos rostros —ontológico y psicológico— es gravitacional como satélite virtual de la psique y lo que pone el límite tácito entre la consciencia y lo inconsciente. Entonces lo inconsciente es eso, inconsciente, no accesible, oscuro. Diremos epistemológicamente que en esta tesis será **individual**, **compartido y colectivo**, además de considerar a un **metenconsciente** (oscuro)[52] en cuyo núcleo está el *asiento del "ser*" (yo óntico).

Aunque después me explayaré mejor, por el momento diré que la parte "individual" consiste en un depósito de fuerzas pulsionales que están en las profundidades biológicas de la psique; claramente en las estrías acumuladas durante la experiencia del sujeto a lo largo de

[52] Repetimos nuevamente para aclarar conceptos: tanto el no-ser como el ser *no poseen consciencia*, porque si la poseyesen serían "Dios", por lo tanto carecen de significado, y esta construcción de sentido es póstuma y se da únicamente cuando hay una consciencia diferenciada en el ente y en la finitud, es el yo quien otorga ese *status* al ser y se proyecta en la cultura de la ciber-conciencia en forma de religiones, símbolos, mitos, ritos, textos, dogmas, teologías, etc., para poder escapar de lo insoportable de la realidad de la muerte definitiva.

su existencia; recuperables o no (preconsciente freudiano y *ello*). Ahora, la noción de "compartido" es más entendible desde lo biológico y se acerca más al concepto junguiano de lo colectivo, sin ser exactamente lo mismo y, además, está apoyado por la tesis freudiana que trataremos más abajo. El mismo Jung pensaba que los contenidos del inconsciente no pueden limitarse a tendencias infantiles que son reprimidas únicamente, sino que también presentan otro aspecto, ya que parece tener todo aquel material (de la *realidad* y de la *psique* percibiendo esa realidad) que no alcanza a la consciencia. Para Jung no son contenidos inactivos, sino que tienen autonomía propia, como si fuese "otra personalidad", que se agrupan en sentido compensatorio. No obstante, como dije, he agregado en esta hipótesis de lo colectivo junguiano un matiz no menor: *lo compartido*.

Detengámonos brevemente en este punto. Lo "inconsciente compartido" refiere a lo *prenativitis*, al instante de la concepción, a la fecundación como proceso en el embarazo, al parto y a los primeros años de infancia olvidados. Todos hemos compartido esta experiencia básica, todos hemos estado alrededor de nueve meses en el vientre de nuestras madres, todos hemos nacido y todos hemos tenido una infancia, pero *no todos la hemos vivido de igual manera*. Algunos han nacido prematuros y otros no, algunos han sido deseados y otros no, etc., esta es la distinción a grandes rasgos de lo que queremos decir con "compartido" y con "individual" cuyos factores biológicos y sociales son evidentes. Pero no lo entendemos del mismo modo que "colectivo", ya que este último puede dar lugar a interpretaciones mágicas como "alma del mundo" en el hermetismo. Sin embargo, en este estudio, al inconsciente colectivo podemos interpretarlo como una *metanoia*, es

decir, *como lo real objetivo no accesible u oscuro a la captación de la psique consciente*, lo que colocaría en el ala inconsciente tanto al mundo real no alcanzable al nervio óptico o a los sentidos en general como al material psíquico que su misma actividad ha reprimido y desplazado dentro de la dinámica del campo imaginario. Para no confundirnos, si bien en la figura clásica de los modelos teóricos de la psique construidos por las distintas escuelas se expresa a lo inconsciente como cerrado y limitado, colocado generalmente debajo de la consciencia de vigilia, en realidad lo inconsciente es abierto al campo real y transparente a lo psíquico, despejado a la nadidad o la totalidad.

Establecemos así los siguientes puntos que se sostendrán en este trabajo:

1) Lo inconsciente (A-personal y B-compartido y colectivo), y el metenconsciente no tienen fondo; vale decir que, desde lo real, desde la luna cerebral, y desde la psique, ingresan en el ámbito de la mente. Solo que el primero (A), el personal, refiere a un contraste evidente con la consciencia propia de un sujeto particular (su sótano privado o su "arcón de los olvidos"), y el segundo, el compartido y el colectivo son en un estado puro como más allá de la individualidad (B).
2) Ambos postulados, están referidos por el ego existencial que oficia como una especie de puerta cerrada o umbral, que no permite su emergencia clara en la consciencia y su toma en cuenta en modo directo. Es decir, el yo no solo los hace discurso, sino que, a su vez, le pone una frontera y se siente amenazado por él.

3) A pesar de esta puerta yoica, ambos estados del inconsciente son *fantasmales, áuricos* o meta-para-psíquicos, lo que quiere decir que funcionan afuera y adentro a la vez (Lacan). Por lo tanto, la dualidad no le afecta, ya que no tiene consciencia de ello. Lo hemos comparado más arriba con las aguas marítimas y oceánicas, pero en este ejemplo puede aplicar mejor la metáfora del elemento aire que lo traspasa. Su vía regia son los sueños, visiones y fantasías. En ciertas circunstancias emocionales extremas pueden manifestarse en modo de fenómenos paranormales o como *coincidencias significativas* (principio de sincronicidad de Jung) en el mundo real, interpretadas desde el mundo interno.
4) Ambos pueden ser leídos desde una perspectiva *individual* subjetal y *compartida* como sub-objetal, dependiendo del contenido manifiesto.
5) El inconsciente colectivo se refiere aquí, a lo no accesible a la psique del mundo *real* como el *noúmeno*. Es decir, cosas que no pueden ser abordadas por el mismo método por el que se comprenden a las otras cosas del mundo factual. Estados de la realidad que no ingresan al campo sensible de la psique, pero que *están allí*, que son reales como "objeto puro", pero que no pueden ser captadas por la lámina especular de la materia nerviosa cerebral por medios ordinarios y, por lo tanto, no son subjetivos al espectro psíquico de manera consciente[53]. Aunque sus constantes reales

[53] Con relación a la objetividad del inconsciente colectivo, el mismo Jung dio su versión, aunque la postula como experiencia *postmortem* o integración con el alma: "Hay que llegar a

> objetivas puras (movimientos perennes elementales, astrales y eidéticos) están allí. Por ello, pueden ingresar a la cultura en forma de símbolos y mitos arquetípicos, y al mundo interno del ente de modo subliminal y producir, por una combinación de causas físicas y psíquicas poco conocidas, fenómenos parapsíquicos como intuíciones telepáticas, clarividencias, clariaudiencias, déjà vú (tipo de paramnesia), etc[54].

Si lo inconsciente (*physis-psique*) y lo metenconsciente (*noûs*) son *meta* y *para* psíquicos, en una dialéctica fantasmal (fantasmal no en el sentido de la transferencia psicológica sino en el sentido metafórico del término, ya

---

conocerse a sí mismo, pues lo que viene después de la muerte es algo que nadie espera, es una extensión ilimitada llena de inaudita indeterminación, y al parecer no es ni un arriba ni un abajo, ni un aquí ni un allá, ni mío ni tuyo, ni bueno ni malo. Es el mundo del agua, en el que todo lo viviente queda en suspenso; donde comienza el reino del 'simpático', el alma de todo lo viviente; donde soy inseparablemente esto y aquello. Lo inconsciente colectivo es cualquier otra cosa antes que un sistema personal encapsulado, es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo. Soy el objeto de todos los sujetos, en una inversión total de mi consciencia habitual, en la que siempre soy un sujeto que tiene objetos". Cf.: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, 2015.

[54] Lo colectivo o lo real externo, bien puede compararse con el diagrama del mandala indio. La consciencia se mueve atencionalmente entre el centro o punto y la periferia circular que como la luz diurna y nocturna se turna entre figura fondo o consciente e inconsciente. Pero fuera del diagrama puede romperse el yo y está abierto al espacio total que es metenconsciente.

que *atraviesa* la barrera egoica como nadir), quiere decir que en realidad el ego entitativo *no tiene existencia consistente*, sino que es una construcción defensiva de la psique que funciona como "talismán" (luz y sombra) para comprender una norma autoimpuesta por la cultura y así no perder la identidad. Esta diferenciación da la pauta entre normalidad y patología, en el sentido que su cerebro tenga su lámina lunar fallada y deforme la información perdiendo todo contacto con el lenguaje y la interpretación ciber-objetiva con "lo simbólico" como medio de protección. Por otra parte, tanto la conversión religiosa como la mística tendrán una dialéctica similar a *la falla*, pero que en vez de "deformar", la primera ata a las *formas* y la segunda *transforma* emancipando al sujeto de manera perenne. Por lo tanto, al ser lo inconsciente un ámbito de límites imprecisos —o sin ellos—, que se introduce por igual en el campo de lo trascendente como de lo trascendental, se le puede llamar "áurico".

I -7 Teoría del inconsciente áurico

Aquí pensamos al inconsciente como parte de la psique (individual, compartido y colectivo) en niveles "estratificados", no así al metenconsciente ya que es un campo total, vacío y sin ningún sentido en sí que llamamos *mente*, aunque esto es simplemente por una clasificación didáctica y no debe ser tomado con literalidad. Además, recordar que entre la psique y la mente hay fronteras difusas y podría compararse, como dijimos, a las aguas de un rio cuando se mezclan con las aguas del mar. Por otra parte, también usaremos el lenguaje del esoterismo por ser funcional a nuestro esquema y para enlazarlo con nuestra interpretación desde la experiencia de lo sagrado y el

acontecimiento de lo santo, pero siempre recordando que es un *lenguaje metafórico*.

Lo inconsciente, como bien lo mencionó Jung, termina siendo una hipótesis de trabajo que maneja el analista y nada podemos saber de él a no ser por los procesos que se hacen conscientes. Sin embargo, hay modelos de comportamientos que, cuando se manifiestan en la conducta humana, presentan contenidos no personales sino ancestrales o *pre*; es decir, aparecen situaciones típicas que actúan estructuras míticas. Las ciencias ocultas y la parapsicología se han ocupado precisamente de esto. Pero dicho lenguaje de las filosofías ocultas nos es adecuado para explicar posteriormente cómo funciona la relación del hombre con lo que entiende como "divinidad" como interpretación segunda.

El ocultismo señala una etapa en la que el hombre se religa con la divinidad dentro de un nivel *emocional* (plano sutil inferior), de sensaciones y tipificaciones mágico-infantil-prenatal de carácter telúrico elemental y celeste (la alquimia y la astrología se mueven en este ámbito). También señala que en otro nivel está la materia invisible de pensamientos sin cuerpo traducidos en la consciencia como los "saberes" del ocultismo, la filosofía esotérica y esto funciona como lo *intelectivo* o mundo de las *ideas,* y a su vez, se expresa conscientemente como la "religión de las formas" o como "vías iniciáticas" en sentido secundario y reflexivo (plano sutil superior). Este plano sutil superior o mundo de las ideas, está poblado por inteligencias abstractas (la cábala intenta acceder a este terreno). Este abordaje hipotético, a pesar de las críticas que puede suscitar, nos va a ser útil para desarrollar la teoría de la crisis durante la experiencia extrema (llamada mística), es decir, en la encarnación y la pasión del yo, quien es el

centro alterno de la vivencia integradora y liberadora. Dicha vivencia y si corresponde a un acontecimiento sincrónico entre el inconsciente compartido y el colectivo puede ser "iluminada" por el plano causal o *espiritual*, estrato liminal entre estos niveles inconscientes que están en la frontera del círculo hermético y el metenconsciente como campo total de la trascendencia.

Retomando la idea, por *fuera*, por *sobre* y por *debajo* del yo (tanto psicológico como ontológico), e incluido el mundo real no accesible en modo directo a los sentidos ordinarios, se encuentra lo *inconsciente*. Lo que nos hace pensar que tal vez lo inconsciente no solo sea abordable por procesos hechos conscientes (recuerdos, imaginaciones, sueños), sino por la emergencia de *otros sentidos* no conocidos, llamados comúnmente parapsíquicos, pero también porosos por la mímica ritual y la magia ceremonial. Según probó Grof, mediante inducir a sus pacientes a estados no ordinarios de consciencia, se puede ensayar un mapa tentativo que abarca la *physis*, la *psiquis* y lo *noumenico*. Dice que primeramente *es biográfico personal* "a la inversa" (etapas genitales, anales y orales) o regresivo al vientre materno hasta el útero (aquí lo entenderemos como un proceso incestuoso), también como lo *perinatal* (compartido). Nosotros lo traducimos como los mitos del paraíso perdido (Rank). Es necesario mencionar que *lo individual* se mezcla con *lo compartido* y con *lo colectivo* como a-dual. Seguidamente, vemos el estrato donde están situadas los contenidos reprimidos infantiles y la experiencia intrauterina perdida. Esta es una vivencia prepersonal que generalmente es leída como experiencia cercana a la muerte, o, como ya se mencionó, aplica lo *perinatal*. En este ámbito, en términos mitológicos, el héroe es sacrificado en su cruz. Estas

experiencias son atravesadas por constelaciones tanto emocionales (sutiles inferiores)[55] como formativas de objetos-imágenes, "memoria genética" y pensamientos dándole "cuerpo" pensante a esas emociones (sutil superior)[56]y dotadas de vida propia. Luego, siguiendo el

[55] Jung habló de contenidos objetivos de los sueños y fantasías que bien pueden interpretarse como derivados de este plano llamado por nosotros "sutil inferior" o "astral", donde todo es concreto; y su carga (agregamos nosotros) es emocional en estado condensado o semimaterial. En su libro *Símbolos de transformación* él mismo menciona que los símbolos asociados a lo emocional del desarrollo de la libido son comparables con mitemas elementales como personajes sacrificados en árboles y otros motivos astrales como la génesis del héroe solar y su desprendimiento de la luna materna hacia lo jurídico cursando un itinerario constelar. Pero, en todos los casos, las huellas mnémicas del plano sutil son impresiones "tipos", tautegóricas, densas, que al emerger al plano consciente imprimen imágenes idolátricas (objetos votivos), en el sentido que lo que eyectan es una figura similar a la que mantiene por debajo de la superficie de la consciencia. Jung en *Psicología y alquimia* revela, por ejemplo, que el tipo fijo de Cristo en el nivel inconsciente, traducido a la consciencia se refiere siempre a la imagen fluídica del Cristo psíquico, es decir, que el tipo de Cristo coincide con Cristo mismo como "cosa" ahí afuera. Las imagos emocionales son sígnicos y no permiten movilidad por la densidad del plano sutil como *materia* inconsciente.

[56] Jung, en su análisis de los sueños, mostró que los mismos también pueden ser leídos en proyección a lo primitivo, en el sentido de subjetivo *a posteriori* como interpretación. Este contenido, sin duda, consiste en formaciones intelectivas relativas para la interpretación del plano del soñante, de tal manera que puede provenir de un plano hipotético llamado por el ocultismo "mental" y que nosotros llamamos sutil superior; aunque la interpretación es hecha por el yo psicosocial en la

mapa de Grof, este es abandonado a una región vacía, más allá de la persona (*transpersonal*), es decir, no como un "paradigma iluminativo" como lo entendemos aquí sino como una zona espiritual (según la designación esotérica: búdica o causal)[57], donde no hay pensamientos y la mente adopta estados puros.

Ahora ¿es posible que lo "transpersonal", según el lenguaje de Grof, refiera al "metenconsciente?; esto será objeto de investigación posterior. Pero repetimos, este inconsciente, en todos sus niveles de manifestación, para nuestro esquema, *es tanto individual como compartido*[58]*y en el ámbito real también aplica a lo colectivo*.

La distinción "individual", "compartido" y "colectivo", ya está presente en modo tentativo en Freud y su escuela más materialista desde lo positivo; pero la idea de complejos universales y ancestrales están claramente expuestos en el

---

vigilia y adopta vías tradicionales e iniciáticas. Sin embargo, en el plano inconsciente, este nivel es arquetípico (más móvil que el tipo sutil inferior) en el sentido que la imago no necesariamente corresponde con la imagen consciente, sino que se relativiza. Por ejemplo, la figura de Cristo en la realidad no corresponde a su imago psíquico tipológica, como en el plano sutil inferior, sino que aquí es un arquetipo difuso del héroe solar como género, pudiendo ser Buda, Dioniso, Osiris, etc.

[57] Estas zonas transpersonales según Grof, llamadas por Jung fantasías mediumnicas o visiones de *autoluminiscencia del ojo* o hipnagógicas, bien pueden tener un alto contenido sutil inferior o astral, sutil superior y de predominancia causal.

[58] Baudouin expresa acerca de los sueños y refiriéndose a la interpretación de la psicología analítica: "se bucea sin cesar en medio de un pensamiento primitivo 'adualista' en el que sujeto y objeto se diferencian mal y pueden expresarse curiosamente por una sola y misma imagen". Cf.: *La obra de Jung y la psicología de los complejos*, Madrid, 1967.

análisis. Por tanto, el psicoanálisis, la psicología analítica o profunda, la psicología existencial y la psicología trans-personal como disciplinas tienen un interesante punto de contacto:

"De todos los contenidos de las fantasías primitivas, algunos se refieren a la realización de actos biológicos, como el coito, puesto que, según afirmó también Freud, hay que suponer en el hombre un contenido instintivo de los fundamentos de la vida, incluyendo entre estos los de la sexualidad: 'Considerando la conducta del niño…ante la esencia primordial (el coito de los padres)…no podemos rechazar la hipótesis de la actuación de una especie de *conocimiento previo* (cursivas mías), difícilmente determinable, semejante a la preparación para la comprensión… Sí en el hombre existiera también tal patrimonio instintivo, no tendríamos por qué asombrarnos de que se refiera especialmente a los procesos de la vida sexual, aunque, claro está, no habría que limitarse a ellos. Este elemento instintivo sería el nódulo de lo inconsciente, una actividad mental desplazada y sustituida por la razón humana, ulteriormente adquirida' (*Historia de una neurosis infantil*, IX, "Síntesis y problemas").

Otros contenidos de las fantasías primarias que dan la impresión de estar muy grabados en el inconsciente humano se refieren a los acontecimientos ocurridos a los antecesores del individuo. Suelen aparecer enmascarados en los sueños, lo que hizo expresar a Freud, como ya señalé en un comienzo, que mediante el estudio de los sueños podría llegarse al conocimiento de episodios de las etapas prehistóricas de la humanidad '… esperamos que el análisis de los sueños nos conduzca a descubrir lo anímicamente innato. Parece como si el sueño y la neurosis nos hubiesen conservado una parte insospechada de las antigüedades anímicas, resultando así que el psicoanálisis puede aspirar a un lugar importante entre las ciencias que se esfuerzan en reconstruir las fases más antiguas y

oscuras de los comienzos de la humanidad'. (*La interpretación de los sueños* VIII, "La regresión").

(…) Cuando al disponerse a dormir un individuo se envuelve en sábanas y mantas y adopta una postura encogida, lo hace para recrear su situación fetal. Sí durmiendo tiene sueños, en ellos revive psíquicamente episodios de su pasado individual ancestral (colectivo) que están grabados en su psiquismo inconsciente…"[59]

Entonces diremos que, *detrás* del yo ontológico, donde este no tiene jurisdicción, penetramos en zonas altamente oscuras y porosas de ese lado del yo similar a la "diferencia metafísica" que plantea el tomismo; ingresamos en ámbitos pulsionales y sensitivos básicos, condensados, inmanifiestos, larvados, eidéticos o con *materia* pre-pensante o "materia etérea flotante y sensible", huellas típicas, complejos arquetípicos y espirituales en estado latente; todo lo experimentado y olvidado en los meses de concepción y gestación en el espacio materno, pero también todos los residuos ancestrales. Eventualmente, y como venimos considerando, a lo inconsciente, en nuestro mapa lo dividiremos metafóricamente en tres estratos que los diferenciamos por contenido, densidad y profundidad: 1) sutil inferior, 2) sutil superior, y 3) causal —tal como la escuela escotista establece la distinción formal fundada en la naturaleza de las cosas, como igualdad, razón y bondad—; esto lo entenderemos como el preámbulo del *ser*, y el más allá será el *no-ser* o el metenconsciente como mente. Es una construcción topológica en una dirección de psico-cosmología mística. Pero estos *planos*, como "estados de materia inconsciente", como veremos,

[59] Garma, A.: *Nuevas aportaciones al psicoanálisis de los sueños*, Buenos Aires, 1979. Págs184-186.

corresponden a *funciones escondidas de la psique*, entendidos a veces como restos de personalidades parcelarias o lados meta-yoicos disociados no asumidos y están neutros en estado encubierto, comprimidos como posibilidad inmanifiesta o con tiempo suspendido. Por otra parte, tienen la capacidad potencial de volverse existentes en acontecimientos reales, como sin duda semi-manifiestos emergidos en las intenciones, deseos y actitudes de la personalidad (complejos-conductas); así como en la autonomía que adopta el soñante a partir de la vida propia que admiten las figuras, como también en su vivificación en episodios de imaginación activa, que oscila entre sentir, intuir y sublimar, y son de dicho modo, emergentes claramente por proyección en los diversos estratos de la construcción del yo en el estado de vigilia.

1-7 1 Lo inconsciente sutil inferior

El *nivel sutil* es un tipo de actividad psíquica como personalidad parcelaria y como un campo de *pre-sensaciones* "propias", "compartidas" y "heredadas", es pulsional, motoro, sexual, infantil y a-dualista. Es un depósito onírico de materia menos densa, pero con formas difuminadas, altamente *mágicas y horrendas* cuando adquiere manifestación consciente. Cuando estas sensaciones semicorpóreas emergen a la consciencia de tiempo y el complejo entra en dicha parte luminosa de la psique se les da "corporeidad" en imágenes imaginadas o soñadas que dan forma física a emociones latentes[60]. Allí se

[60] Jung habla que las imágenes religiosas (*yidam* o ídolos) utilizadas en los cultos corresponden a construcciones físicas (estatuas) de tipos psíquicos en negativo como "copias" casi exactas de sus cuerpos semimateriales del campo sutil. Por ello el

prueba su realidad. Están los contenidos sexuales condensados en modo larvario que dan a luz lo que llamamos "deseo", del que se sostiene el psicoanálisis con sus remanentes arcaicos como bien notará Freud y Lacan. Las estructuras anímicas sensibles primigenias, las núminas sintéticas con la carga energética de la libido a las que se refería Jung, que como larvas lascivas están "ansiosas" por salir al campo de la consciencia y poseer a la entidad consciente y ciber-conciente respectivamente. Estos contenidos se presentan a la consciencia del yo como **sistemas tipológicos heroicos irracionales, metálicos, vegetales, animales, solares, lunares y estelares** y asoman enmascarados en la conducta infanto-social en el ámbito de lo real como dramas o **conjuntos rituales matriciales, telúricos, agrarios y biocósmicos** en el marco objetivo. En la fase inconsciente es una esfera del averno simbólico, del *necherŭ jartet* egipcio, del Hades griego, del infierno de Dante como lecturas mitológicas. Aquí yace el depósito de lo peor que surge en los sentimientos humanos[61], en la vigila adquieren carácter de complejos castrantes, obsesivos y fóbicos, de crímenes inentendibles. Sus

---

plano sutil inferior es usado por la magia por semejanza o por contagio, los ritos mágicos tienden a reproducir las cargas sutiles casi con exactitud para que dicho nivel denso del inconsciente emerja y se "materialice" en "prodigios" producidos por dichos fluidos activados en su imitación.

[61] Se debe aclarar que la mención de lo peor, el mal, lo demoníaco, no tiene tintes éticos, sino que, al carecer de algún tipo de estructura pensante, se revisten en cuerpos con contenidos de emocionalidad pura y, como tales, son anárquicos, sintomáticos de histerias, fenómenos de conversiones psicosomáticas, psicosis, etc. Sin embargo, están reprimidos bajo el yo.

contenidos emergentes los podemos identificar claramente con un carácter numinal de lo femenino o materno y el campo del ciclo del vástago mitológico, ya que contienen la vivencia de los últimos momentos de la concepción y el alumbramiento, que en el lenguaje freudiano se entiende también como el *ello*. El plano sutil es captado por los sentidos ordinarios y se expresa en alucinaciones auditivas, visuales, olfativas, etc. Este puede que sea el ámbito de los fenómenos paranormales o los *vibhūtis* del yoga. Se manifiesta también normalmente en sueños. Los mismos no solo tienen una carga emotiva o subjetiva muy fuerte y de contenido claramente individual (Ej.: Madre propia), sino que por debajo presentan motivos mitológicos colectivos como los ya mencionados en analogía en el tipo de lo femenino (Ej.: Virgen religiosa, estrella, luna, etc.). El plano sutil surge en el motivo trágico de la tortura del héroe, en las entrañas de Nemrod, luego de su asesinato donde sus vísceras aún latentes son colgadas en el árbol de la natividad, de la ejecución de Odín en el cedro del mundo, en la castración de Urano, en el descuartizamiento de Osiris, de la decapitación de Orfeo, de los clavos sangrantes de Cristo. En la mímica ritual surgen en el culto a lo tétrico; al mundo de los muertos; a sacrificios en las necrópolis; en inmolaciones colectivas a la vegetación y en la antropofagia, como las culturas mayas y aztecas; en las hostias sangrantes; en ídolos espeluznantes y de mirada seca; en círculos mágicos iluminados con velas; en diagramas semióticos de pentáculos y *veves*; en huesos desparramados; en fumatas de santeros y fumigaciones de alcohol; en efluvios de incienso y carne; en cadáveres incorruptos; en ermitas sucias con ofrendas fétidas y flores

malolientes sobre altares barrocos y cargados de aire asfixiante[62].

1-7 2 Lo inconsciente sutil superior

En la siguiente gama está el terreno de las ideas (*eidos*) que notó Platón, olvidadas, relegadas, es el espacio del nivel *sutil superior* como "materia liviana flotante e intuitiva"; aquí todo es intuición, que al ingresar en la consciencia se transforman en pensamiento, es decir, es pensamiento intuitivo en estado matriz y todavía inmanifiesto, es la *noosfera* de T. de Chardin y que resignificará E. Morin. En la consciencia forma nuestra concepción del mundo construyéndolo según estas directrices. Este espacio es generalmente hipnagógico. Lógicamente las ideas esenciales son pensadas en la vigilia, ya que nunca tenemos que olvidar que el área inconsciente solo es cognoscible a través de los fenómenos que produce o muestra. Son los arquetipos del "inconsciente colectivo" que pensó Jung que, como constantes, se despliegan en forma de **constelaciones míticas** que disparan complejos arquetípicos en estado potencial cargados de energía libidinal.

Este tipo de pensamientos en formación no son iguales a los pensamientos vigiles, sino que son más bien un tipo

[62] Durante los rituales, la represión se libera dentro del espacio y tiempo sagrado, se ingresa en otro umbral y en otros códigos, donde todo está permitido, de tal modo que este *des-atar* puede ocasionar que, bajo el efecto de lo dionisiaco de la festividad, ocurran los crímenes más macabros y los actos más aberrantes impensables desde lo jurídico. Conductas inviables que fuera del ámbito de lo sagrado en su espectro más tremendo serían condenadas por el grupo.

de actividad que concatena motivos oníricos en secuencias, cambios de escenas y yuxtaposiciones temáticas de las visiones. Obviamente estas "formas" alucinatorias flotantes presionan por adoptar forma autónoma, como el *Gólem*, claman por materializarse en la consciencia y salir al campo fenoménico como interface de consciencia y conciencia, requieren ser parte de una situación real en el terreno ciber-conciente y forman ideas concretas que pueden devenir en "actos". Por lo general, emergen en engramas de construcciones narratológicas religiosas lejanas e indirectas (el plano sutil superior es más relativo y menos concreto que el plano sutil inferior), que presentan poca relación afectiva con el sujeto que las alucina y, una vez en la cultura, se cristalizan, conforman dogmas, teologías e ideologías, logias iniciáticas, como las que estudió Guénon. En el plano colectivo adoptan espíritus comunes de masa como intuyera Reich y Marcuse, también surgen como conductas y situaciones de personalidad que son evidenciadas por este plano en la vida fáctica. Estos contenidos los podemos entender como de alto bagaje concreto, participativo y castrante, que surgen a la cultura como *súper yo*. Este es el terreno del *corpus* literario religioso, del escriba, del exegeta, del teólogo, del hierofante, del filósofo como saber aparente. Es el campo de la preparación iniciática; de la interpretación del símbolo sincrético. Aparece la filosofía hermética; el estudio erudito de las religiones; de los metales y sus combinaciones; de los minerales y sus energías; de la medicina vegetal y sus correspondencias; de la profecía y la predicción, de la posición de los astros, de las correspondencias entre ellos; de las letras, del lenguaje de los blasones y de los textos antiguos, del idioma angélico, de los sigilos, etc.

1-7 3 Lo inconsciente causal

Más allá, camino a la profundidad, está el estrato más oculto y cercano a lo vacío, el plano *causal.* Lo entendemos como las fronteras liminales entre la psique inconsciente hacia la unidad de lo metenconsciente. Aquí es el terreno de la inspiración divina o *supra-yo*[63] (no debemos confundirlo con lo que predomina en el mundo objetivo como lo normativo como el *súper yo* de Freud), que es la meta de vacuidad del contemplador. Es el estado "del puro de corazón", es el más próximo al ser. Reside principalmente el germen de la espiritualidad perenne, limpia, y las latencias de las más elevadas acciones humanas (inconsciente espiritual según Frankl). En este plano se pueden inferir las sensaciones de liberación de los condicionamientos de la personalidad y de la individualidad como ese estado de unidad con el cosmos, de beatitud, aquellos que dicen llegar los contemplativos. La integración y la individuación como equilibrio unitivo procede de esta fuente. Como diría W. James, de esta fuente unitiva deriva lo que en la consciencia y la cultura llamamos "la religión sana", que lentamente debe superarse. En el mundo cultural ciber-conciente se evidencia en aparatos más gnósticos, donde predomina su fase ética y benéfica. Se accede a este espacio no solo por medio de una crisis patológica mística, que aquí la consideramos liberadora, sino también, mediante la meditación creativa, pero en

[63] La diferencia que hacemos entre *súper yo* y *supra yo* es que al primero lo limitan barreras represivas del campo individual y social (ética estética) y al segundo lo impele en bien por el bien mismo (ética del silencio). Es la misma analogía entre este súper yo y el Sí mismo de Jung.

esta última siempre desde la membrana del ego ontológico transparentado. Este es el Olimpo de Zeus, el cielo dantesco donde está el "Motor inmóvil", el *aju* del difunto después de transitar en el *duat –dw3t*, donde el muerto alcanzaba su identificación con el sol en el Antiguo Egipto. De la corona del árbol sefirótico de la Cábala. La luz al final del camino. Por el momento, nos quedaremos con este breve esbozo, durante el desarrollo de esta obra regresaremos extensamente con estas teorías con más detalles.

§ *El absurdo, el sentido y el significado*

Pienso que, a esta altura, es necesario intentar un breve comentario sobre lo antedicho para evitar confusiones y, sobre todo, para que no se malentienda lo desarrollado arriba cuando utilizo el lenguaje esotérico al hablar de lo inconsciente.

El metenconsciente o campo de la trascendencia no posee significado intrínseco ni consciencia alguna, es vida pura (*zoe*). Cuando esa vida en la gestación adquiere núcleo potencial es el ser que al nacer será el ente condicionado y condenado a la finitud. ¿Es el metenconsciente el absoluto y el ser es un Dios? No, no es Dios *a priori* sino *a posteriori* a través de un significado de la psique existente que lo interpreta como tal. Ahora, como ya estudiamos, la psique en formación genésica y en su proceso vital encarnado se divide tras el yo en consciente e inconsciente. Estos procesos áuricos como función epi-fenoménica psíquica sostienen lo sutil inferior emocional, lo sutil superior eidético y lo causal espiritual como dimensiones del hombre y de su concepción espiritualista del mundo. Fuera del círculo hermético como proyección fantasmática dual no poseen existencia, pero que en

estados patológicos o vivencias extremas místicas pueden adoptar vida propia.

Se cree comúnmente que la experiencia de lo sagrado se sostiene en la creencia de una existencia del yo *postmortem,* "doble" o "alma", o por lo menos de la permanencia de la consciencia psíquica individual, después del abandono del cuerpo, dentro de una mente superior, también consciente como un tipo de absoluto divino. En otras palabras, en la supervivencia de un alma que procede de Dios y retorna a Dios. Y es cierto, las religiones son creadas por el hombre por su "egoísmo", porque no aceptan la realidad mortal, para rehuir de ella. ¿Será este el origen tan buscado del sentimiento religioso? Este sentimiento religioso, en vez de funcionar como bien, dio un giro inesperado, en vez de sostener la ética y el significado espiritual haciendo del hombre un *ente original*, único e irrepetible, ha contribuido al desmembramiento y al olvido del ser. Ha creado mitos de "eterno retorno" cuando la única encarnación que el ente posee es la presente. El ente pierde el ser cuando se disocia en el campo del *otro,* cuando se comunica, y ese *otro*, en este caso es un tipo de Dios como "lo Otro", y ese lenguaje accesible para la relación es la religión. La disociación de ser un ente sexuado, parlante y muriente lo aliena. La absurdidad de la intrascendencia dio origen al significado alterno religioso de la creencia de la continuación del ente en un más allá. Desde el momento que el ente relega su libertad en un Dios constructo se pierde a sí mismo. Albert Camus, explicando a Nietzsche, y analizando el libro póstumo del filósofo del martillo, *La voluntad de poder*, escribió: "Desde el momento en que el hombre no cree ya en Dios, ni en la vida inmortal, se hace responsable de todo lo que vive, de todo lo que, nacido del dolor, está

destinado al sufrir de la vida"[64]. ¿Será que si el hombre se libera de Dios y de las estructuras religiosas encontraría la salvación que tanto busca? ¿Será que si el hombre se aceptara como la única encarnación se recuperaría a sí mismo? ¿Será el sacrificar al Dios cultural la clave de su redención y tendrá así la liberación y la iluminación como resultante?

Por lo antedicho, en esta obra se propondrá que el campo de la trascendencia y el ser, como yo óntico, *no es Dios ni en sentido politeísta, henoteísta, monoteísta o monista*, ya que esta es una cosmovisión surgida *en el después*, en la interpretación de la consciencia postrera, y que de esto se desprende que *no hay nada* de la entidad que sobreviva después del deceso; nada como particular o consciente y allí radica la causa de la angustia, así como el germen de su salvación. El ser se extravía cuando se proyecta en un Supra ser. El ser es lo perdido que postulara Lacan, el ser es la búsqueda de lo místico, es la necesidad de integrar lo disociado. Por tanto, el ser como ideal es lo eterno que percibe el ente. Ser perenne y ente muriente será su contradicción. Lo eterno fluyente en el ente será "la vida", no como sustancia particular de vigilia, es decir, como que el yo individual continua vivo, sino que referimos a la vida como un concepto general, impersonal, no entática, sin significado ni finalidad, como *una condición intemporal del ser metenconsciente; de la que ese ente es participativo por única vez, esto hace del ente un ente espiritual*.

El hombre tiene la posibilidad irrepetible en este mundo de participar y realizar momentáneamente, en el lapso entre el nacer y el morir (ente naciente—ente muriente),

[64] Citado por Camus, A.: *El hombre rebelde*, buenos Aires, 1996.

de experimentar a través del yo el fruto de esa vida total sin tiempo depositada o "dada" en su vida temporal y espacial mediante el proceso de inspiración y exhalación —ya que cuando el niño nace inspira y el hombre al momento de su fallecimiento exhala—. Luego no hay memoria, nada queda de ese yo experimentante. La literatura sapiencial bíblica dice: "Los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria. (…). Cualquier cosa que está a tu alcance, hazla según tus fuerzas, pues no hay actividad ni planes, ni ciencia ni sabiduría, en el *sheol* (tumba) adonde te encaminas"[65]. Como le dijo el Zaratustra de Nietzsche al agonizante volatinero: "…todo eso de que hablas no existe: no hay ni diablo ni infierno. Tu alma estará muerta aún más pronto que tu cuerpo: así pues ¡no temas ya nada!"[66]. Buda respecto a su última vida les dijo en los *Nikáyas*: "Surgió en mí la intuición, tórnese inconmovible la emancipación de mi corazón, este es mi poster nacimiento, ahora no hay renacimiento para mí (…). Para quién así conoce y así ve, el corazón se libera de la mancha del deseo, se libera de la mancha de la ignorancia. En él, así liberado, surge el conocimiento de su emancipación, y conoce que el renacimiento fue destruido, que la Vida superior fue realizada, que lo que decía hacerse, se cumplió, y que después de la vida actual no habrá más allá"[67].

La muerte es el fin definitivo del ente, de su consciencia, y no hay continuidad para el sujeto yoico, ya que hablar de continuidad es hablar de tiempo y de espacio. Por tal

[65] *Eclesiastés:* 9: 5; 10.

[66] *Así habló Zaratustra*.

[67] Citado por D. T. Suzuki: *Ensayos sobre budismo Zen*, Buenos Aires, 1970. Primera serie.

motivo, se sostendrá en esta tesis, que el ente desaparece en la *physis* cuando perece y el ser como οντος, como estado inconsciente cambia de constitución dimensional en el ov; es decir, el yo al desaparecer surge *lo que es* o *lo que no es*, lo sin tiempo, y como tal no existe continuidad yoica ni ninguna consciencia en ello. Al cesar el ente pensante, parlante, corpóreo, situado en el mundo, el ser se realiza como fin. Al cesar el pensamiento no tiene sentido alguno forjar algún significado. Los muertos no retornan jamás. Esto, leído desde la entidad o desde la *physis-psique,* y dentro de sus funciones sutiles y causales el yo lo siente como un absurdo. Nuestro cerebro y su función psíquica son especialistas en construir significados donde no los hay. Por ello inventa creencias escatológicas ilusas (doctrinas como la resurrección, la inmortalidad del alma, la transmigración, etc.), ya que en su egoísmo imagina ser él el campo de trascendencia; es decir, el yo pretende ser la totalidad del *noûs*. La psique acepta dejar su cuerpo, pero solo en modo condicionado, ya que aspira inútilmente a seguir consciente en la mente metenconsciente, está fijada allí donde proyecta su ilusión, y esto es un imposible, ya que los muertos no poseen sentimientos, ni pensamientos y solo su espíritu óntico, es decir, *su ser* ahora es un *ser fallecido*, inerte, el no-ser. Sobrevive en el recuerdo de sus seres queridos, *es* o "reencarna" en el amor que dejó y que le tuvieron, pero al morir estos, todos son olvidados, están (vale decir, no están) en el metenconsciente o tumba común del olvido de la humanidad (*sehol*). Y sin memoria no hay existencia, no hay posibilidad de estar (ente), solo ser, ya ahora *son* muertos que una vez fueron entes físicos y psíquicos; pero en el olvido de los eones antiguos dejan también de ser para no-ser más. Y es cierto, la finitud es el absurdo del

sentido de la vida como dirección, hacia la Madre tierra se orienta, como el sol al Occidente, al abismo de la *pralaya*, pero a diferencia del mito religioso que sostiene el *paradigma iluminativo*, es *sin* segunda oportunidad. Entonces se concluye que el *sentido de la vida es la muerte*.

La vida yoica, desde que el ente nace, se dirige como *sentido anímico* y *corporal* hacia su fin. Esta es la realidad animal. Camus sigue razonando: "Nietzsche le grita, por lo tanto, que la tierra es su única verdad, a la que hay que ser fiel, y que de ella hay que vivir y hacer el mundo de salvación. Pero le enseña al mismo tiempo que vivir en la tierra sin ley es imposible porque vivir supone, precisamente una ley"[68]. Ahora bien, ante dicho *sentido* finito el ente trata de encontrar un *significado* alterno a esta dirección, por ello, crea mitologías y Dioses que lo salven en algún otro mundo donde conserve su *idem*-entidad. Ve al ser como divinidad y a las funciones del inconsciente como lo sobrenatural y le da carácter sacro. Justamente por la razón que el hombre inventó al Dios externo se perdió a sí mismo. Si el hombre aceptara su muerte como parte del proceso natural recuperaría su originalidad en el hoy como ente irremplazable e insustituible, y su ética, no se sostendría en la continuidad postmortal que le dictan los dogmas, sino en la vida actual. Empero, el campo de la trascendencia es real-real. No estoy suponiendo nada mítico, ni entregando ninguna ideología de fe, ni sustituyendo el razonamiento por ninguna otra doctrina que reemplace la ilusión *postmortem*, sino que esto es evidente. Cuando nacimos el ser quedó en el olvido para *estar* en relación con un otro. Cuando vinimos al mundo comenzó la vida condicionante

[68] *Op. cit*.

del tiempo para nosotros, pero la vida como condición perpetua ya estaba desde la eternidad infinita; y después del óbito, cuando la vida ya no fluya en la entidad seguirá su curso hasta la eternidad perenne con fuente. Pero esta infinitud es impersonal, no posee ningún significado propio, es el reino metenconsciente de la mente como trascendencia. Como dice el Tao, el vacío no puede ser obra del alfarero, ya está allí, pero "el vacío le da utilidad a la vasija", cuando la vasija se rompe el espacio vuelve al espacio de los espacios del que nunca se desprendió, al más allá de lo inconsciente. El ser en el olvido de la vida encarnada en un ente retorna al recuerdo de los otros luego del deceso, primero dejará de estar para ser y luego "no será" en el olvido de la historia, en el terreno infinito de la sepultura común de la humanidad. La vida después de la muerte del ente "vuelve", por decirlo así, a la vida como vida, el ser permanece en el sentido de que la vida pasa de estar situada en un ente respirante para ser. La vida *es*; y esto es muy simple porque esto es lo sagrado.

Sin embargo, el paradigma de la redención, no como creencia, sino como estructura arcana, es el que da el sentido en la crucifixión psicológica a la mitad de la vida. Pero lo que revela no es la inmortalidad, sino todo lo contrario, justamente lo que ilumina es el ser, y el ser, es entender en la consciencia lo que es ser un ente finito. La iluminación como estructura que deviene como revelación es dentro del paradigma sistémico redentor en la finitud del ente. Redimirse es morir en el yo y renacer, iluminarse es su consecuencia lógica, es superar las proyecciones irreales. Esto hace que el hombre supere la religión y se libere de sus ilusiones, aceptando con alegría su finitud y, de ese modo, se descubre al ser en lo *que es*, un ente original, insustituible, sin retorno, y al no haber retorno el

ente adquiere valor ético, no tanto jurídico sino espiritual; supera su habla como *ser diciente*[69] y se le revela la voz del silencio. Esto, además de sostener la finitud, resguarda la espiritualidad humana y el valor de la vida como tal, lo que recupera es el verdadero significado de la experiencia y del acontecimiento místico. Esta experiencia como acontecer debe ser restituida a su valor original, ya que se la ha malinterpretado durante siglos donde predominó el egoísmo humano. Solo un acontecimiento místico liberador como ruptura de sus parámetros yoicos y disociados le develará al hombre su verdad: que *es mortal* como ente, y esta γνώση dará significado aún en el sentido hacia la muerte, ya que comprende, que su ser en cuanto ser es sin tiempo y el *verdadero sentido de la vida encarnada ahora es vivir solo allí*.

Esta mutación existencial lo realizará. La redención consiste en esta iluminación, en la aceptación plena, en darse cuenta de nuestra finitud identitaria. Esto es lo que libera al ente de su angustia de la nada, ya que le revela que aún en esa nada, está el campo de la trascendencia. Si bien este campo vacío no posee significado inmanente, solo el que el ente le dé en la cultura, esta revelación, cambia el sentido de muerte en un futuro por el sentido de vida en el presente.

Por otra parte, este contra-existencialismo revela también que la *muerte no existe*, mejor dicho, que solo existe para la ciber-conciencia del mundo que observa desde afuera, pero no tiene sentido para la consciencia de

[69] Lacan sostenía que la pérdida del ser se debe a que el ente es parlante, la palabra sitúa al hombre en la neurosis del mundo, de la ley paterna, y como tal, disocia. Cf.: Alemán Lavigne, J. & Larriera Sánchez, S.: *El inconsciente*: *existencia y diferencia sexual*, Madrid, 2001.

sí. La muerte propia es solo un acontecimiento, pero no una experiencia. La muerte es tal cuando la luz de la consciencia de sí se apaga o extingue, pero el yo no experimenta nada, ya que retorna a su fase inconsciente y nada más. Todo lo que le ocurre al yo pasa por su consciencia de sí, y si la muerte es el final de esa consciencia, la muerte *es*, pero *no existe* para el yo, óbito que tanto teme y nunca llega a su percepción. Por lo tanto, al no enterarse el yo de su muerte, el yo no sabrá jamás que terminó su estar, esto es tal vez lo que significa la expresión "vida eterna" de la que nos hablan los textos sagrados. Solo existe para la sociedad que queda y que son testigos de ese hecho no percibido en nuestro cuerpo y en nuestro yo. Esto es liberador: el saber que nunca moriremos en modo subjetivo, porque nunca nos daremos cuenta de ello. Esto, como ya adelantamos, revierte la angustia de la nada por la alegría del todo, y ahora, si bien la redención dio muerte en la cruz, la iluminación da la vida en la espiritualidad como sentido de significado contra-existencial y postmístico

PARTE I

Lo sistemático objetivo-Lo trascendente

TRATADO I
LA GRAMÁTICA DE LA RELIGIÓN DE LAS FORMAS DESDE EL EXISTENCIARIO DEL YO

La construcción de una religión en el marco de la cultura de turno es una acción de relación que solo surge *en la consciencia de sí y en la ciber-conciencia del otro cuando entra en el cuadro la intuición y la percepción de la trascendencia como campo total*[70]. En dicha circunstancia hay una coincidencia entre lo sagrado trascendental y lo santo trascendente, y ahora el campo de la trascendencia que despierta allí se busca en el acto concreto. Se desplaza desde lo real-real, asomando lo inobjetivable del abismo insondable de la noche oscura y se asienta en la luz de un amanecer a través de la mediación inter-objetal cuya dialéctica es simbólica. De este modo, el ser intemporal y oculto asoma como horizonte de temporalidad y ahora satura el ambiente y se hace objeto de culto a través de algún tipo de forma. Cuando el ser como "cosa" se hace "verbo" deviene en una hipóstasis de Dios y se distancia del ente que lo originó, sintiéndose este ente un menos ante un más. El ser cuando ingresa en el campo del verbo queda expuesto por su ocultación. Entonces, como

[70] Como dijo Joseph Campbell: "Los Dioses son personificaciones simbólicas de las fuerzas que gobiernan ese flujo. Los Dioses toman existencia en el amanecer del mundo y se disuelven en el ocaso. No son eternos en el sentido en que la noche es eterna. Solo desde el corto período de la existencia humana parece perdurable la vuelta de un eón cosmogónico". *El héroe de las mil caras*, México, 2003.

fenómeno externo "eyectado" y distanciado onto-lógicamente de su principio "en sí" hacia "algo", está ausente. Ahora se puede hablar de lenguaje y de ciencias adecuadas para abordarlo como manifestación subjetal especifica y como parte de un tipo de condición real. Pretender hablar de religión en términos de gramática o de lenguaje, es valerse de una estructura multidimensional, y por su diversidad, altamente compleja. Si mencionamos el concepto de "estructura", supone también, considerar una *desestructura* cuya dualidad es más que evidente. Conviene a estas alturas, verter el concepto de emisor, receptor y palabra como factor relacional o "espacio medio" donde ocurre el fenómeno lenguájico de la conexión semiótica entre las diversas partes. Pero reiteramos, al haber habla, el ser se pierde por la asunción simbólica del inconsciente.

Ahora bien, el ser deviene en ente y este da a luz al yo, se encarna en las formas de la materialidad y es "arrojado" en un horizonte dual existencial. Allí se densifica, adquiere características propias de su hábitat temporo-espacial y la toma en cuenta de su nacimiento y de su mortalidad. Pero a su vez intuye "algo más" que la existencia y la finitud. Ese "algo más" *es un llamado*, en la forma de un pre-sentir, de la unidad primordial que subyace en él, es decir, una presencia (*ousia*) en la ausencia o el ser que simplifica la complejidad del existir. En dicha situación dialéctica sustituye la ausencia creando Dioses e imágenes que representan cosas, relatos y acciones coloridas, ricas, multifacéticas, adornadas por su marco referencial que le da la cultura. Así intenta captar y orientarse hacia esa unidad que reclama ser realizada sin poner en peligro su norma dual. En realidad, es una cuestión paradojal, pero en este intento de recuperación de la unidad, no advierte que,

en el uso de la mediación multilateral, en la polisemia del símbolo, en su gramática, se aleja y enmascara más y más a esa unidad que le grita con viva voz sorda que retorne a ella.

§ *Consideración de la religación trascendente*

I LOS MÉTODOS PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN DE LAS FORMAS

En este apartado, para dar abordaje a nuestro tema de la manifestación de lo sagrado como mostración externa, nos valdremos de los métodos que nos provee la feno-menología aplicada, así como los datos que nos aporta la historia comparada de las religiones. Sobre estas herramientas, proyectaremos luego una interpretación sintética de las teorías de la filosofía ontológica, de la teología y del psicoanálisis tradicional (onto-psico-teología) y de sus derivados más modernos, como ser la psicología profunda, humanista y transpersonal; hablamos entonces de la necesidad de acceder a un campo interdisciplinario sistémico entre los diversos saberes.

I 1 La historia de las religiones (lo trascendente)

Nos encontramos aquí con una ciencia fundamental para la comprensión de todo lo que se abordará después: la historia; ya que para conocer un hecho hay que interpretarlo fácticamente con las herramientas adecuadas de acuerdo a su situación. Croatto[71], en sus investigaciones acerca de las religiones comparativas, sintetiza intere-santemente a esta ciencia humana. La ve primeramente en

[71] Croatto, J. S.: *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, Buenos. Aires. 1994.

su sentido geográfico y cronológico, es decir, que, como ciencia, la historia nos ubica *a posteriori* en el tiempo y en el espacio, y muestra en ese orden la posible reconstrucción de los "hechos" de un campo religioso concreto, tal cual los ha trasmitido el hombre (Dioses, leyes, teodicea, ética, etc.). Luego la historia tiene la propiedad de situar el hecho en el campo analítico *a priori*. Arroja luz sobre las causas de tal o cual manifestación, su contexto cultural, lengua, etc., para pensar sus efectos. Y finalmente, puede o no, ser comparativa, estableciendo una tipología de las formas de adorar de los distintos pueblos en las diversas épocas (politeísmo, monoteísmo, monismo, etc.). Por otra parte, la historia *no* propone la existencia de lo sagrado o divino; como tampoco lo niega. Simplemente no encaja en su campo de estudio. Solo considera al hombre existente y sus hechos trascendentes, en otros términos, hacia afuera, hechos que va dejando como testimonio por su paso por este mundo (tumbas, templos, objetos votivos, textos, inscripciones, bajo relieves, etc.). La historia aplicada a las religiones, según nuestro modelo, se va a centrar en los dos grandes paradigmas mitológicos de Oriente y Occidente: el sistema iluminativo y el redentor.

I 2 La psicología de la religión (lo trascendental)

Aquí se sostiene que los hechos y formas mostradas de un acontecimiento religioso son un reflejo de la psique humana (trascendental). En este caso, se refiere principalmente a la etiología del problema, vale decir, antes de su manifestación. Por tanto, la interpretación psicológica que puede hacerse de la religión está sostenida fundamentalmente en la proyección de dobles, símbolos,

objetos votivos, etc., donde la psique humana coloca virtualmente *su carga* sobre la copia sacra de su sentimiento de lo sagrado, llevado a su vida intrapsíquica. Asimismo, entran en juego el papel materno, paterno, los complejos edípicos, de castración, etc. Por otra parte, sin el hombre no hay experiencia posible. Además, se basa esencialmente en una pulsión del *thanatos-eros* (muerte y resurrección como cambios psíquicos) sostenidos por las mutaciones de la naturaleza.

Freud, interpretaba la religión en un aspecto negativo, como reminiscencias de conflictos ancestrales (la infancia de la humanidad equivale a la del individuo). Según Freud, su origen se puede deber a la sublimación del padre originario asesinado y devorado en tiempos primitivos. De allí el esquema del tabú o las prohibiciones: culpa, incesto, rito expiatorio, leyes alimenticias, etc.

Jung, en cambio, expresa un enfoque más positivo. El habla del inconsciente colectivo arcaico. Una especie de memoria ancestral o sedimentos de vivencias de la humanidad original. Esto se evidencia claramente en huellas psíquicas que llama arquetipos. Tales arquetipos emergidos en los sueños a la consciencia y plasmados en la conducta a través de "complejos" serían la fuente primitiva de los mitos comunes a todas las culturas.

Posteriormente aparecen escuelas de terapias humanísticas, donde se da importancia capital al hombre como tal y su nivel existencial. Como ejemplo podemos mencionar la Logoterapia creada por Víctor Frankl, luego podemos citar a Abraham Maslow con su "pirámide", a Fritz Perls con la escuela Gestalt y a Roberto Assagioli con su Psicosíntesis. Muchos de ellos conjugaron modelos de Oriente y de Occidente (psicología del yoga, del budismo tibetano, zen, etc.). Estas escuelas humanísticas dieron

origen a la psicología transpersonal (Grof, Tart y Wilber, entre otros). De ellos y sus tesis hablaremos más adelante.

I 3 La filosofía y la fenomenología de la religión (método a seguir)

Esta no se entiende como una ciencia en sí, sino como un camino, una herramienta metodológica propicia para tener un acceso objetivo al "acto" tal cual aparece, me refiero al hecho religioso mismo en su diversidad de enfoques. Por lo tanto, la fenomenología no estudia los hechos *en sí* (como la historia), ni al hombre como disparador de esos hechos (como la psicología), sino que ve estos hechos *por sí mismos* (un *médium*), en su contexto cultural y trata de descubrir la *esencialidad* que los produce (ontología); surge de la diada esencia-manifestación y pasa al trinomio presentir-sentir-lenguaje situacional (*apagogué*; se dirige desde un metalenguaje inconsciente y consciente hacia una estructura lingüística que es la religión *en sí*).

En la expresión religiosa ¿por qué el hombre construye un lenguaje básico? Porque pre-siente-siente ¿Qué es lo que pre-siente-siente? Por su "función trascendente" percibe la *onticidad del misterio como entidad*, vale decir, percibe el ser desde el ente y como ente sobrenatural o "Dios". Este percibir onto-teológico hace que exprese la experiencia en una dialéctica propia y a través de formas: símbolos, mitos, *lógos*, ritos como actos primarios y textos, dogmas, hermenéuticas, como actos segundos. Pero cómo acto tercero o retroactivo, practica dentro del rito el camino de retorno a sus fuentes onto-lógicas (percibir al ente desde el ser) en la forma gnóstica de meditación y plegaria y en los modos del misticismo de oración y de contemplación.

Así, el fenomenólogo, mediante la observación, el estudio y la clasificación de *lo que aparece* (es decir, el núcleo de ese lenguaje), trata de penetrar en un más allá, en la intencionalidad del origen *apagoguético*. Entonces, al fenomenólogo le interesa *la presencia o no* de esa "onticidad misteriosa" dentro del espectro de la experiencia de un sujeto, que el ente proyecta en la posibilidad de su existencia cultural, lo celeste; porque sin eso como presencia, el lenguaje expuesto no sería religioso, sino de cualquier otro orden. De esta manera, la fenomenología como método *es trascendente* (estudia el hecho externo), *es trascendental* (tiene en cuenta la intencionalidad psíquica del operador ontológico), y es comprendida en *su trascendencia* ya que sostiene la presencia inobjetivable del misterio numinoso. Mircea Eliade, entiende que la experiencia religiosa debe estudiarse no solo junto con el hecho histórico como manifestación del espíritu cultural humano, sino desde el *ámbito de lo sagrado* mismo; en este campo fue un precursor; sin embargo, omite la dimensión espiritual de la copia que sostiene la tesis animista. No obstante, ensayaremos una posible línea de solución.

1 4 Complejidad, holística y pensamiento simple

A esta altura, ya pudimos intuir, que para acceder a este tema es necesario la interacción de saberes, como ser: la biología, las neurociencias, la psicología (en todas sus gamas expresivas), la historia, la sociología y la filosofía, en su método ontológico y fenomenológico, entre otros sistemas. Esto, sin duda, entra en el terreno de la complejidad aplicada al campo teológico o del estudio de la religión en sí, con todos sus modos de expresión, como ser

la hechicería, el hermetismo, el esoterismo, el misticismo, etc.

Por otro lado, hemos visto que aplicar el pensamiento complejo en su fase cosmovisional hace que no sea posible hablar de teología compleja, sin trascender saberes al *más allá* e ingresar en el terreno no-científico de lo sagrado, de su basamento. Esto, como ámbito, pone un *fundamento* a la complejidad, y la complejidad no propone fundamentos últimos. De esta manera, más que un campo de la complejidad, en nuestro espectro bien pude recurrir al *pensamiento holístico* como totalidad; sin entrar por ello en el pensamiento esotérico ni mágico, sino manteniendo sus límites epistemológicos. Ahora bien, el pensamiento holístico, aplicado al campo de la trascendencia, no hace más que *simplificarlo*, haciéndonos llegar a una reducción mínima y sencilla de la dificultad, que en su simpleza deja de ser un problema tal cual está planteado en este estudio, para ser considerado en un sentido de contemplación (volveremos sobre esto en la última parte).

II LO SANTO Y LO SAGRADO

Ya hemos hablado de esto en la introducción, aquí cerraremos el tema debido a que es de suma importancia: ya que sin "lo sagrado" ningún hecho sería de orden religioso. Por tal, entendemos a lo sagrado como el modo intuitivo, perceptual y sensible del campo total de la trascendencia, y esto es puro en su simplicidad. Sin embargo, desde el yo, es una especie extendida de categoría subjetiva y objetiva que la pre-siente, pre-piensa y pre-constituye y le da interiormente el *statu*s de absoluto pre-óntico y óntico (no-ser y ser respectivamente), y a la vez la establece como cimiento. Se ve así, claramente una relación entre una terminal temporal y otra terminal

incognoscible, sin tiempo. Esto, desde el punto de vista del yo. Fuera de él no hay existencia, sino totalidad pura. Este terreno, cuando se percibe y se sintetiza, por los esquemas de un pensar al *ser desde el ente,* se configura en un "rostro" o figura de Dios como Ser supremo, lo paterno, se lo busca desde la razón, y cuando se piensa al *ente desde el ser* adquiere carácter de Divinidad interior, se busca su protección ante la futilidad de la encarnación, y esa pretensión es una pulsión hacia lo femenino o lo materno como lo obstétrico.

En cualquier caso, el sujeto vive la unidad simple y oscura desde la dualidad luminosa y compleja, como una relación telepática, anímica y holística de modo simultaneo. Desde la dualidad no hay otro modo de experimentarlo; y el ego, en el fondo lo sabe pre-cognitivamente, haciendo que su vivencia de lo sagrado siempre sea inconclusa, estando condenado, de esta manera, a ser un "ego proyecto" sin completar. Esta pulsión es su pecado original, su culpa por haber oído la voz de *la serpiente*, por lo que compone un escape redentor, cual "serpiente de cobre" con figura y forma, para liberarse de dicha estructura gramatical sagrada. Este impulso es espiritual. Si logra la liberación de sus propias proyecciones será una espiritualidad perenne, sino quedará varado en el intento fugaz surgiendo ahí una espiritualidad volitiva (espiritualidad híbrida que no deja de ser una mezcolanza de figura, forma y esencia sutil y causal de la cosa) —se volverá sobre esto en la última parte—.

II 1 Lo santo-sagrado por contraste: lo profano

Después de la aparición del libro de Rudolf Otto, *Lo santo*, se dio una dirección muy interesante al estudio de lo sagrado, lo santo o lo numinoso (como Otto lo llama). Sin

embargo, no diferencia "santo" de "sagrado" como lo haremos nosotros en nuestra obra. Pero más allá de esta sutileza, que es funcional a nuestra tesis, veamos lo que quiere decir el concepto etimológico de "santo" que suscribe a un *espacio externo* de la misma categoría. Lo santo es lo separado, lo circunscripto, lo limpio (*templum*, recorte del espacio). Existe un espacio dentro del límite hermético especial, que pone orden al caos, el cuarto oculto, la piedra de toque (*sancta sanctorum*), el santuario reservado por oposición a lo que está afuera del mismo: lo profano; lo que este circunscribe por el límite del umbral. El dintel de entrada es el tipo arquitectónico de lo que aquí llamamos comparativamente yo. Nosotros, no hablaremos todavía de lo santo como lugares factuales (aunque se intuyen en lo trascendente), sino como ámbitos psicológicos o espacios psicoanalíticos trascendentales que, a través de la psique, reflejan la geometría externa, que ahora sí como "sagrado" da significado de santidad al terreno real.

II 1-1 Lo profano como primer nivel de percepción: lo objetivo

En nuestra experiencia sensorial el yo percibe en la dualidad dimensional de su consciencia variados planos de realidad (epi-realidades). Al plano que construye el hombre *como prótesis* lo llamamos artificial o tecno-cultural (*homo faber*), y lo hace sobre una superficie de base que hereda el ente que designamos lo biológico, animal o natural. Este plano, como naturaleza fragmentaria o finita, remite por oposición relacional a un plano trascendente como todo, lo supra-natural.

Ahora bien, el plano tecno-cultural y el biológico natural se perciben y se palpan por medios intersubjetivos. Son

empíricos y asimilables por la dualidad del psiquismo, por medio de la razón. No entraremos por ahora en los problemas del conocer como ya lo planteó Kant y Schopenhauer. No obstante, el supra-natural, es solo *una experiencia derivada,* ya que está en otro estado de realidad (lo real-real), y es por su naturaleza inobjetivable. Está *más allá* de la capacidad de captación y se da por oposición; empero, su nivel de realidad es vivenciada como total. Es decir, lo natural y su prótesis se compone de la dualidad (*yo-tú*) y lo supra-natural pasa a comprenderse como "creación", como instante cosmogónico o como "condición de vida" que brota como unidad (*ello-eso*).

II 1-2 Lo profano como segundo nivel de percepción: lo subjetivo

El plano de realidad que percibe la actividad del yo, es temporal, espacial y material, razón por la cual el mismo yo está sujeto a la destrucción, a la nada, al fin, a la muerte, a lo desconocido, al misterio y a la frustración de no poder develarlo. Tal como el yo despierta de las tinieblas maternas y ve en algún momento la luz consciente, por esa misma razón, sabe que retornará a esa fuente inane de la cual surgió; tal como versa el Génesis 3: 16: "polvo eres y al polvo volverás". El ego tiene necesidades (psíquicas, expresivas, físicas y existenciales). El hombre, del que su yo es un tipo de centro virtual, debe satisfacer estas necesidades, de tal modo que cada individuo construye un proyecto de vida que trata de cubrir a lo largo de su existencia. Pero la parcialidad de su cubrimiento, la fragmentación con la que cuenta, y sus recursos limitados e insuficientes, lo hacen sentir que no puede alcanzar la plenitud que anhela, ya que *morirá*, este malestar es neurótico.

Esto es la raíz de su "sin significado" como vacío espiritual. El yo existe en función del tiempo y del espacio, y como tal este entra en la perspectiva de la muerte inevitable que le aguarda al atardecer de su vida, la nada como imposibilidad de existir. El yo tiende a la totalización que solo *el ser* que tiene sepultado en su núcleo más íntimo puede darle. No obstante, tiende a buscar esa totalización en el afuera, en lo fragmentario, disfraza al ser con rostros de distintos Dioses, hipóstasis inactivas que no tienen capacidad de respuestas; y, por dicha razón, necesita imperiosamente la salvación, o la iluminación.

Este paradigma iluminativo es "proyectado al límite del círculo hermético", es decir, es colocado dentro de un misterio, en una realidad divina, santa-sagrada que funciona más allá de él. Así vemos que la experiencia religiosa es indudablemente humana, y solo se da en la necesidad de salvación. De esta manera, coloca su necesidad en la cultura, con su concomitante malestar, constituye máscaras de Dios o Dioses que palien más o menos esa falta, símbolos semióticos para darle lenguaje a través de mitos controlados por la civilización, ritos para poder acceder a esa unidad sin perder su yo; es lo que Morin aplicó a una noosfera. Pero a menudo, la carencia de lo supuestamente divino, de lo ineficaz del rito, cae, y el sujeto halla que depositó sus expectativas en un lugar equivocado, en formas obsoletas, ya que lo que busca se encuentra, no en las formas religantes, sino en otra posibilidad.

II 1-3 Tercera vía de percepción: lo inobjetivable

Como ya descubrimos, lo santo o sagrado no es un lugar, sino un "ámbito" con *status* real-real, un orden en el cual el hombre en su religiosidad inscribe todos los elementos del

hecho religioso que produce como sentimiento sagrado (subjetivo) y sus correspondientes actitudes (objetivo), siendo una carga demasiado insoportable para vivirla en la soledad de su espíritu; de modo tal, que necesita imperiosamente comunicarlo, evidenciarlo, objetivarlo, sacarlo afuera. Esta objetivación es a-temporal, es decir, simbólica o mostrada, pero a quien va dirigida u orientada es hacia una máxima realidad metenconsciente. Pero no podemos clasificarla dentro de alguna realidad determinada, porque no posee determinante. Por ello, no es definible en términos objetivos ni subjetivos puramente, sino que es inobjetivable. Ya como hemos mencionado, se comprende únicamente como una *relación* entre un sujeto y un término dado. Espacio medio donde el misterio actúa y cobra vida a través de complejos psíquicos conductuales, físicos sutiles y metafísicos causales o anímicos.

Por ello, para acceder a lo divino, el hombre necesita *un médium*, o un objeto significativo y expresivo que pueda ser santificado o ser mostrado por un significante y trasparentado por un significado *ad infinitum*. Lógicamente, este objeto es de naturaleza profana, es un mimo, pertenece a su realidad. Por lo tanto, para que el objeto sea un "vehículo" adecuado, debe propedéuticamente "santificarlo", "darle carácter de *sacrum*". Así *transustancializado* cambia de modo, le da un ser transferencial, lo consagra, sin alterar su constitución física: en conclusión, es *saturado psíquicamente.*

El objeto "cargado" adopta así carácter de símbolo, es como un receptor energético de lo sobrenatural, actúa como protección contra la unidad, es como una escalera que une los dos planos, el santo/sagrado y el profano, ordena el caos, así ocasiona una verticalidad dirigida a un punto que unifique la totalidad de las direcciones. Ahora el

objeto se satura ontológicamente, conmemora un acto mítico y es impulsado hacia "arriba" por medio de un ritual. En ese instante y en ese lugar el objeto tiene una valoración distinta. Es lo que el hombre no es, llega hasta donde el hombre no puede, es un vehículo central. En ese momento, es donde convergen todas las líneas temporales y todos los espacios se hacen uno, el objeto/símbolo, participa en una paradójica coincidencia entre lo sagrado-santo que invade su espacio profano y lo contagia. Esa sincronía de su metenconsciente con su consciencia es lo que Mircea Eliade llamó una "*ruptura de nivel ontológico*"; hay un ensayo empático; no obstante, esto no es perenne, sino volitivo, porque no es una ruptura real sino solo una transparentación egoica que permite el tráfico libre del inconsciente áurico.

Los actos humanos cobran así una orientación hacia la máxima realidad en el "afuera" o en lo santo. Aunque el yo inconscientemente lo requiere hacia adentro o hacia lo sagrado. Como sea, esa máxima realidad es el misterio magno: pero este misterio nunca podrá ser develado. El hombre por sus propios medios, nunca podrá quitarle el velo a la Diosa que cuida el umbral, no tiene capacidad de captación, a no ser en la creencia mágica, ya que este misterio es inobjetivable. Le corresponde ahora al misterio manifestarse desde su abismo inconsciente, y este ya lo hizo en el origen, cuando creó los cielos y la tierra, en la cosmogonía o nacimiento del mundo, y la prueba está aquí, presente, bajo nuestros pies, en la naturaleza misma para probarlo; la biósfera se hierofaniza y adquiere facticidad.

Este misterio que se proyecta a una vía originaria está contenido en la narración mítica, por lo tanto, su captación es metalógica, con su concomitante *lógos* o palabra que intente hacer de él un tipo de *episteme.*

Ahora, la siguiente vía de captación es el rito que pretende activar por simpatía los contenidos psíquicos inconscientes que flotan en el ambiente externo. En el acto ritual se repite el mito, se intenta recrear, refundar el mundo[72]. Y ambos son presupuestos simbólicos.

III EL APORTE DE RUDOLF OTTO

Rudolf Otto, de manera clara y sistemática, expresa lo que siente el hombre ante la ουσία o pre-esencia del misterio o lo numinoso. Claro que Otto estaba muy influido por el judeocristianismo y toma muy poco en cuenta las tradiciones orientales. Otto divide el espectro del sentimiento del yo en tres modalidades sensitivas: 1) el sentimiento de dependencia o creatura, 2) lo tremendo y 3), lo fascinante. Siendo así un precursor de la psicología y la filosofía fenomenológica de la religión.

III 1 Sentimiento de dependencia o de creatura

Este es sustancialmente distinto al sentimiento de dependencia de la naturaleza, al menos, el autor se empeña en diferenciarlos enfáticamente. Es algo como sentirse inferior o profano ante la "aparición" de lo santo o del misterio augusto, ya que todo, la categoría de lo santo/sagrado, es lo numinoso. Esto se da, por lo general, no en la naturaleza sino mediante ella, como una instancia

[72] Nosotros distinguiremos en esta investigación dos momentos de consecución del rito: por un lado, el rito *litúrgico* como parodia, donde se escenifica el drama y, por el otro, el rito *mágico* como inducción fáctica de lo que se representa en sentido de *opus operatum*. Esta diferenciación está en la vivencia del tiempo como estado subjetal.

de potencia, siendo contemplativa. Pero sin duda, esta percepción de lo "otro" como trascendente es vivida en el ego, y allí como venimos tratando, todo se torna normativo y dual. Solo en instancias más progresivas de la experiencia, como se verá más adelante, se percibe la unidad subyacente de lo "mío" (lo trascendental) sin llegar a abandonar la dualidad (o sin llegar a experimentar la trascendencia como totalidad), pero se adentra en niveles muy bajos de la construcción del yo o se da en lo que llamaremos el yo-ontológico emergiendo sobre el yo-psicológico: esta instancia la entenderemos como *una conversión* y no como un acontecimiento místico liberador. En este sentir, está envuelto el vivenciar el tiempo mítico pasado hecho presente.

Ahora bien, a este "otro", se lo llama circunstancialmente: "Dios concepto" y adopta ropajes culturales y epocales propios del *ethos*. Por ejemplo, en la antigua Palestina se le llamaba אל El o I(*lu'*) como personificación de la fuerza de la naturaleza. Otras culturas lo despersonalizan animáticamente, como los aborígenes de Norteamérica, que lo llamarán: *orenda; mana* (entre los habitantes de la Polinesia); *numen* (en latín); *tao o dao* (en China); *baraká* (en el sufismo); *Brahmán* (en India); y *ain sof* (en la Cábala). Pero en todos los casos, es, en realidad, el "cimiento central" de la existencia como fondo infinito, que, para nuestra tesis carece de consciencia. Conviene aclarar a estas alturas que es el fundamento último óntico de la entidad existenciaria del yo, o el ser del ente, como una ilimitación del fondo. Pero como este fundamento ultimo negativo no puede ser vivido en la dualidad sin entrar en una crisis psíquica y afectar al sistema nervioso central, es que el yo la dualiza y le da una interpretación. Aquí se intuye la importancia del símbolo como máscara

del yo y su uso en la liturgia y en la lingüística como señal de protección apotropaica de la estructura de la psique cuando lo concientiza.

III 2 El misterio como lo tremendo

Cuando lo sobrenatural se acerca, es decir, cuando los niveles de dualidad del yo como centro de la psique se estrechan y la unidad inconsciente se torna probable y familiar, es cuando el hombre entra en *depresión* primero, *ansiedad* después, y emerge el *terror irracional* ante la posibilidad de la unidad. Se sobrecoge, se siente amenazado por lo supranatural, siente "espanto demoníaco", "brujesco", "temblor por devoción", "laconia", "pavor religioso", siente la seguridad de que la muerte está cerca. Algunos antropólogos como Lévy-Bruhl, entre otros, han teorizado que este sentimiento de terror primitivo densificado por el sujeto es interpretado luego como Dioses o demonios en *su percepción mitopoyetica* y da cuerpo imaginario a entes o los materializa desde el campo de la mente hacia la psique[73] en su función sutil. Pero este terror es distinto al terror que siente alguien ante un asesino como amenaza conocida, ese terror lo impulsa a huir, a ponerse a salvo en la lejanía de la situación aterradora. En cambio, el terror reverente de la cercanía de lo sagrado, lo impulsa a buscarlo, le atrae irresistiblemente. Tal vez este terror, si se logra enfrentar, dé la posibilidad de la libertad que deviene de la irrupción de la unidad como vivencia absoluta. Da terror estar ante el anhelo del yo a descubrirse inexistente y develar al ser.

[73] Lévy-Bruhl, L.: *El alma primitiva*, Barcelona, 1986.

III 3 El misterio vivido como fascinante

Como deducimos por lo antedicho, el mismo yo tiembla ante la mostración de *lo Otro* como santo, se crispa de terror ante lo sagrado como *lo mío*; siente el inevitable impulso de reunirse con él, ser una unidad totalizadora. La muerte que rechaza lo seduce. Es para el yo una atracción terrible y maravillosa al mismo tiempo. Lo admira, es como un efecto "orgásmico", "dionisíaco", "lascivo", "sangriento", "coquetea con la muerte como pasaje", y por ello lo espanta. Turba sus sentidos, lo eriza como una entalpía de frío sobrenatural, lo hechiza, lo embriaga. Dicho terror es ante la posibilidad destructora y devastadora del misterio. La atracción es por su misericordia, por su posibilidad de develación, ya que es compasivo, piadoso y perfecto en santidad suma.

§ *La bi-percepción y lo biforme*

Cuando dijimos anteriormente, lo sagrado o lo íntimo como ser *unio* o ser-probable se muestra en el ente como ser-actual, esta es ya una recepción perceptiva dual. Es necesario usar términos cuantitativos ya que, de otro modo, *eso* o lo Uno no puede ser concebido: a esto, como presencia sutil, lo llamamos bi-percepción. La bi-percepción es intuida como una forma fáctica y referencial que, para la psique es el yo, y en una instancia sacramental comparte las dos realidades sagrado-profanas, como tesis, antítesis y se triplica como síntesis en *lo santo* manifestado en el terreno humano; como si esa santidad hubiese infectado su realidad sensible sintiendo las presencias de los contenidos del inconsciente objetivo. Esto, que es saturado como derramamiento de lo santo en la facticidad del mundo, es lo que se expresa en la mediación simbólica

como desplazamiento cultural y como condensación psíquica para no caer en la locura. Entonces, el símbolo tiene una naturaleza biforme, para retomar el pensar de Heidegger a este respecto.

Mircea Eliade, entendió esto tempranamente, como precursor de la fenomenología de la religión: él lo llama *hierofanía* (lo santo o sagrado cuando se muestra sincrónicamente y se *prolonga* en el objeto que lo proyecta). Cuando lo otro o lo mío, es decir, cuando el ser se muestra como ser, ya no como probable sino como actual, filtrándose ante la tenue barrera egoica, sin intermediación entática, satura viralmente el espacio circundante, así el ser *se aparece* ante el hombre; y este ahora es incapaz de capturarlo, a no ser en la pretensión mágica, que mediante ademanes y palabras preparadas se intenta manipular las fuerzas desconocidas de la naturaleza elemental, astral y espiritual. Pero en la instancia religiosa no existe tal permiso, debe el ente esperar pasivamente que el ser como misterio se manifieste por volición. Mientras que en la magia hay una técnica o un método más o menos extorsivo e inductivo, en la religión hay un rito de súplica y de espera (fe); sin embargo ambas, magia y religión, cuando operan bajo mediaciones de terceros (Sacerdote, Rabí, Chaman, etc.) son de contenido psicopático, ya que marcan y mantienen la diferenciación entre lo profano y lo sagrado por manipulación sugestiva, o como diría Adler por "semejanza divina"[74]. En la hierofanía nos colocamos en el terreno del acontecimiento místico y de conversión (fenómenos del misticismo), ya que esta "aparece" como manifestación sobrenatural o de Dios, de

[74] Adler, A. *Superioridad e interés social*, Barcelona, 1965.

los santos, etc.[75] Así la "aparición" se "aparece" en el objeto simbólico saturándolo ontológicamente, es decir, la mostración es solidaria con su construcción y concepción. El símbolo funciona aquí como chasis de impacto, y es el punto ciego de la coincidencia entre lo santo/sagrado y lo profano, entre el espíritu y la materia, al igual que el yo es el punto que disocia consciencia de inconsciencia. Cuando los antiguos erigían una imagen —tratando de invocar a Dios— esa representación estaba en el área de lo simbólico, pero cuando se creía que una entidad invisible *se posaba* (aterrizaba) sobre la imagen, esta, ya no representaba solamente a esa deidad, sino que ahora *era* la divinidad misma, ubicua y fontanal. Ese evocar y *ese estar ahí* posterior es la hierofanía. Esto explica las dos posturas de adoración que practicaban los babilonios y los cananeos. En su *Historia romana*, el escritor latino Amiano Marcelino del siglo IV e. C., menciona que hay distintas poses relativas a la *latría*. Una de ellas era con las manos arriba de la estatua. Esto evidencia que la deidad está en el cielo y el símbolo solo representa al Dios (*icono*). Estamos así en el terreno de la duplicidad por anagogía. La otra postura que documenta es con las manos del adorador a la misma altura que la estatua (puede ser tocándola o besándola, etc.), aquí estamos en el campo paradójico de la inmanencia (*ídolo*) tautegórica, lo que da al ambiente un sentimiento de lo numinoso.

Es interesante notar que, el mismo esquema aparece presente en la mentalidad de los antiguos egipcios. La

[75] En los fenómenos facticos del misticismo, las operaciones mágicas para tal manifestación, son inconscientes, es decir, dichos procesos mágicos se cumplen, pero no están generalmente mediados por conocimiento preciso sino por un acto casual.

palabra usada por este pueblo para “adorar”, “alabar”, tiene un determinativo de un hombrecillo con las manos sobre la escritura. Mientras que el símbolo del doble etérico, cuando se desprende del objeto o cuerpo del difunto, se representaba con las manos en alto[76]. En nuestros tiempos modernos y postmodernos, dicho divorcio entre lo sagrado/santo y lo profano se muestra claramente. En cambio, entre los antiguos, estos ámbitos, como ya se mencionó, eran vistos como un enlace invisible, cual *cordón de plata* se concebía como la única realidad dinámica. Espacio y tiempo remitían a otra realidad. Hoy lo planteamos entre dos espacios separados, pero los antiguos lo intuían como una verticalidad donde el teocentro se desplegaba hacia un antropocentro. Donde una hierofanía acontece, eso crea un *centro* simbólico, rompe el espacio contingente y la naturaleza sufre una transfiguración.

I EL ESPACIO SIMBOLICO

Para el pensamiento religiosos el espacio no es homogéneo, es discontinuo y presenta escisiones, donde la divinidad se muestra (ocurrió en el origen de la creación) es el “centro”. En Éxodo 3: 14, Moisés debe sacarse las sandalias e inclinarse, porque está en “suelo sagrado”. Es la realidad real. Así se lee en la mentalidad mítica a través del relato y en la mentalidad mágica a través del acto ritual. El pueblo que se adjudica haber sido creado por los Dioses en el origen (narrado en sus mitos) cree ser el *centro del mundo.* Es precisamente allí, en ese espacio, donde lo sagrado es intuido en modo experiencial. Sirve entonces

[76] El *ka* se dibuja con manos altas, y el *ba* se representaba a menudo como un ave con cabeza humana y se desprendía de la momia.

dicho predio espacial de punto fijo, de eje central de toda orientación universal.

Mientras el ego no viva una experiencia de la trascendencia habrá homogeneidad espacial. Pero la irrupción de una hierofanía que satura el espacio hará que se comprenda ahora el asunto como un centro simbólico específico. Un espacio donde el ego lo bifurca en profano, donde está situado el yo, y lo sagrado, donde está "lo Otro". Esta diferenciación polar le dará la primera pista para viajar hacia ese centro de orientación que, en realidad, es viajar hacia más allá del ego mismo. Esto lo leerá en lo trascendente como una ubicación concreta y central (altar o piedra de toque) dentro de un predio, lugar del templo donde deberá dirigirse a depositar su ofrenda. La hierofanía saturada revela ahora el punto fijo fuera de él, será trascendente (santo) en el altar del templo como acontecer y será trascendental (sagrado) en su viaje más allá del yo como experiencia, siendo el todo al campo de la trascendencia. De esta manera, los templos arquitectónicos comparados como espacios proyectados de la psique, aspiran a ser "centros del mundo" o egos eternos, ya que están orientados hacia el altar mayor. Por lo tanto, la hierofanía revela el centro de la conciencia del ego, la orienta hacia su yo en la realización.

§*La construcción psíquica del lenguaje primario de la religión de las formas*

El lenguaje de la religión en general producido por la psique humana como "actividad cerebral" es disparado por la saturación de la hierofanía y es captado como una función espiritual de la red neuronal, pero extendido como léxico dual y estructurado en un sistema más o menos comprensible por el ego sensitivo. Este lenguaje, que parte

de su yo psicológico, es como un acto primario mostrado en **símbolos, mitos, *lógos* y ritos** (esto devendrá culturalmente en el acto segundo como la configuración de textos sagrados, dogmas, hermenéuticas y teologías dispares). Este es el camino de ida, de lo intuitivo y perceptivo hacia el Dios sensible y externo como santo. Ahora el camino refractario dentro de su trama continua será de retorno a su fuente, hacia el yo ontológico como sentir interno que se dará en la **meditación, plegaria, oración y contemplación**, y esta dirección de la libido es trascendental que coquetea con la unidad óntica perdida *intrauterina* como lo sagrado.

Para comprender mejor como se construye este lenguaje ilustremos el caso. Imaginemos a una niña que vive en el poblado de una campiña, digamos de una zona católica del sur de Europa, por poner un caso. Pensemos que todas las mañanas para llegar a su escuela debe atravesar un tupido bosque que le toma como una hora de caminata. Día tras día hace el mismo trayecto, todo el año la misma monótona rutina. Todas las jornadas se parecen. Todas las mañanas son casi iguales. Todo el tiempo ve indiferente los mismos pinos y el mismo lago. Su tiempo subjetivo no adquiere significación alguna. Los árboles son como todos y el lago con su cascada es parecido a todos los demás. Simplemente aquel entorno se olvida por la tarde para repetirlo automáticamente a la mañana siguiente. Este espacio de la campiña a la escuela es un espacio contingente y el tiempo que transcurre es amorfo. Pero, ¡he aquí que un día de esos ocurre un hecho extraordinario! Un día acontece “algo” que irrumpe en la cotidianidad y fija un hecho que se imprime sobre el tiempo informe, dándole otro sentido, de modo que rompe con la linealidad. La bruma sobre la superficie del lago,

perspectiva que contempló miles de veces, ahora adopta un cariz diferente. Ve que en medio de la niebla se dibuja una figura antropomórfica, es una dama blanca, resplandeciente, bella, pura. La imagen se materializa como una luz clara; augusta. Esa visión numinosa, "ectoplásmica", dura unos segundos. La dama mira tiernamente a la niña, le sonríe llena de paz. Luego se difumina, se desdibuja, simplemente desaparece. Esa visión sobrenatural hizo que el tiempo y el espacio contingente adquieran un nuevo valor. La niña primero se asombra, luego se asusta. Alterna sentimientos ambivalentes entre la fascinación de la belleza pura, la reverencia absoluta y a la vez el terror a lo revelado. La niña no sabe cómo leer lo ocurrido. Ese día desiste de ir a la escuela y corre nuevamente hacia su casa. Les cuenta lo ocurrido a sus padres. Su madre, como es ferviente religiosa, interpreta este hecho como que la *virgen María* se le apareció a su hija. En cambio, su padre, hombre práctico y pragmático, pensará en enviarla a una consulta con un especialista en salud mental, piensa que tal vez sufra de algún tipo de psicosis y, en ese momento, floreció un brote. La noticia pronto se esparce por la comunidad como reguero de pólvora. Las opiniones son diversas. Algunos creen que es un milagro y que la niña debe ser una especie de santa. Otros piensan que la niña está mintiendo. En breve la campiña se hará famosa. Vendrán periodistas, curiosos, parapsicólogos, críticos, místicos y enfermos en busca de respuestas y de salvación.

Si bien, la experiencia es holística, simple, unitiva e incomunicable, la niña lo traducirá como pueda, según su idioma, y la interpretación será según la cultura. Como es una campiña católica esa visión será entendida como una aparición mariana. Si hubiera pasado en Cachemira la

visión sería leída como la manifestación de *Sākti* o alguno de sus avatares femeninos (creo que el ejemplo ilustra el punto). Lo interesante es que este acontecimiento (verdadero, mentiroso o alucinado —en realidad no interesa, lo importante es lo que crea la gente *que no vivió* la experiencia—), estructurará naturalmente por los no protagonistas un sistema lingüístico que devendrá en un tipo de religiosidad de las formas. La gente creará símbolos en ese lago. Ahora esas aguas dejarán de ser anónimas y comunes y serán especiales. Fueron fundadas por una hierofanía. Será un espacio sagrado, será intuido como un portal a lo numinoso. Los símbolos serán construcciones culturales. Sea una escultura de la posible virgen que fue vista o velas, flores, etc. Ese tiempo será sagrado, ya que se recordará ese día del año como distinto. Correrán rumores que sus aguas son curativas. Se contarán mitos de la niña que quedarán en la historia religiosa del lugar y del mundo cristiano popular. Se formarán ritos, como peregrinaciones y procesiones, reproduciendo el itinerario de la niña, etc. Así nace un lenguaje religioso. Lo fundan los que cruzaron la línea hacia la unidad y lo construyen los que se quedaron aquí, los que no vieron, lo sostienen los que creen. Veamos.

I EL SIMBOLO COMO POLARIDAD DE UNA HIEROFANIA

La hierofanía es volitiva al más allá. Esta intuición del "más allá" o *mostración del ser* es un tipo *de predecir* esencial (ειδός) del misterio. Empero, "algún disparador" ocasionó la impresión alucinatoria y sensitiva de la *aparición-aquí* como "acontecimiento" de una intuición *pre-percibida allá*, que actúa sobre la red neuronal en el *campo de la espiritualidad*, dándole una traducción en *coincidencia* de "algo" inexplicable pre-óntico con la cultura de turno (por

ejemplo, si la niña y la comunidad es cristiana, la interpretación será análoga con la mitología compartida por esa comunidad. En cambio, si el grupo referencial es de otra cultura, afectará su traducción, no en el fondo básico sino en el marco de relación), y necesitando prolongar el hecho místico: ontologizando el terreno dual. De este modo, la hierofanía es fundante. Pero fundante únicamente en la percepción psíquica y neuronal del protagonista de dicha experiencia sobrenatural, o vivida como tal. Esta impresión óntica, ahora "fundada" en la estructura de la psique, abrirá puertas al contenido inconsciente por un sentimiento de angustia de la perdida resignificándolo. Estudiemos la primera vía de impresión.

Primero "algo" desconocido *Es* en el campo de la trascendencia, por tal es inobjetivable. Lo inobjetal descansa en lo sagrado subjetal y en lo santo objetal indistintamente; sin mediación. Así el hecho *Es* algo puro. A través de la línea libidinal de un complejo se dispara el arquetipo informe en un símbolo formal. Nada más podemos agregar por ahora a la cuestión. Establecemos entonces que primero se *a-percibe* lo inobjetivable del ser. En segundo término, la experiencia penetra como impresión perceptiva y sensitiva en la psique del protagonista fisurándola. Esto es trascendental. Sin este testigo que "toma consciencia" nada ocurriría que merezca ser considerado. Esta es la segunda vía, la subjetiva. La impresión psíquica afecta ahora las funciones químicas cerebrales y se activa el lóbulo temporal, pudiendo ser captado por el estudio basado en un diagnóstico por imágenes como también por EEG. Lo mismo ocurre en experiencias de crisis extrema como en la psicosis, epilepsias o bajo el efecto de ciertas drogas o en grados profundos de meditación trascendental. La subjetivación es

un acto segundo. La impresión de la sincronicidad mística o unitiva rompe límites, a diferencia de las otras normativas (Las impresiones de la vida cotidiana y conocida, también causan engramas en la psique consciente y se acomodan a los hechos depositados en el inconsciente individual, dándole al sujeto "marcas de referencias" mnémicas, pero en este caso, es para el desarrollo saludable de la consciencia en lo dimensional), que se dan en el tiempo y en el espacio. Esto repara y resguarda la formación del yo. En el caso de la impresión de una hierofanía hay una profundización desproporcionada y puede leerse como patológica, ya que rompe el marco referencial del ego.

La aparición hierofántica activa arquetipos matrices en el inconsciente compartido en sincronía con el mundo real y con lo numinoso que lo disparó. Esto hace peligrar la estructura psíquica del yo, y por ello aparece como terrorífica y fascinante al mismo tiempo. Cuando lo sin tiempo y lo ubicuo irrumpe en la temporalidad psíquica y la espacialidad real, emerge una crisis que aquí llamamos *la pasión,* cuyo desenlace es la crucifixión del yo en el calvario, con el riesgo de nunca resucitar. Esto significa que el héroe puede quedarse varado en el esquema redentor. Atrapado por los contenidos oníricos pavorosos o en una psicosis permanente, o la muerte somática, sea por suicidio o por descompensación del sistema nervioso simpático y parasimpático. Los arquetipos, cuando adquieren forma numinosa en la consciencia son dionisíacos, nefastos, horrendos y perversos, previos a un real y posible fallecimiento —el ataque de pánico es inevitable—.

Ante esta posible *invasión del más allá*, el ego debe protegerse para no morir. Esto lo hace en la expulsión psíquica de un símbolo. Esa vía profiláctica es necesaria para que la psique *contenga* y *encierre* (proteja en forma

circular y apotropaica) a las núminas formadas por los arquetipos en estado semi-material. Una vez protegido el yo, ahora en el campo de la simbolización, el sujeto puede convivir o relacionarse con lo trascendente. Esto es la objetivación de la experiencia en una gama de formas que tiene una estructura morfológica propia. Ahora lo peligroso fue transferido al objeto, este es saturado de ser y adquiere *status* santo. Por telergia la potencia se objetiva. Entonces el símbolo funciona como rebote y contenedor del asomo del ser. La hierofanía se muestra una vez y para siempre. La angustia que invade ante su posibilidad y la tristeza que deja ante su aparición/desaparición inducen la apertura a transparentar al yo, esto hace posible el transito "áurico" de lo numinoso. Hace también accesible que el hombre entre en la ambivalencia de lo acontecido. Por un lado, forma el símbolo trascendente para protegerse por duplicación y, por el otro, el doble simbólico alimenta a lo numinoso que ahora contagia el lugar saturándolo como *mana* (la potencia) y *tabú* (lo prohibido, lo peligroso). Por tanto, esto es potencia y se torna amenazante en la subjetividad trascendental, y se muestra en el terror que tiene el hombre ante la posibilidad de despersonalización y la muerte real. El símbolo no solo será utilizado como escudo por el ego que protagoniza el hecho, para proteger su integridad, sino que también esta protección talismánica es intuida en el espectro de lo colectivo. Los presentes y "creyentes" en la experiencia del otro, aunque no vivieron la aparición pura de lo "otro" perciben el ambiente numinoso, pesado, pegajoso y sacramental, con el cual este está saturando la zona espacial, y ellos crean su propia simbología evocativa y protectora. Esta "energía" los absorbe hacia una oscuridad materna como totalidad peligrosa. Este es el posible origen psíquico de la

religiosidad. Volviendo al ejemplo de la niña púber, la comunidad de creyentes erigirá símbolos afines a la descripción de la protagonista. Quizá construyan un altar como emblema de que allí se manifestó algo celeste y elevado. Quizá una estatua femenina, cruces, mandalas (medallas) como señales protectoras y guías. Velas, símbolo de la grasa, sacrificio de consumación, del pasaje materia/espíritu de lo profano a lo sagrado. Flores como símbolos de una virginidad intacta, para aplacar la ira divina, mensajeros también de la continuidad de la vida después del corte mortal. De este modo, el aire del santuario se hace brumoso, infausto, acongojado, fétido e irrespirable. La sensación de muerte y el terror irracional se depositan allí ante la más mínima señal de profanación violatoria. Lastima psicológicamente al hombre presente y lo pone en peligro de lo santo. De la densidad de su yo depende su estructura de normalidad. Ya tenemos la construcción del primer sintagma del lenguaje religioso: el símbolo como síntesis emotiva.

I 1 Descripción del símbolo

El símbolo (*syn-bállen*) es la "reconstrucción de dos cosas separadas" que originalmente estaban unidas (lit.: "poner junto con"). En la antigüedad se partían tablillas cerámicas, monedas, etc., en señal de amistad y acuerdo. En Mesopotamia cuando se "zanjaba" un pacto se lo llamaba *namtar -nan-ta-rû* (lit.: cortar o trozar; ברית "poner grilletes"). Cada uno de los contratantes o de las partes separadas se llevaba una porción del objeto diseccionado y la "coincidencia" media simbolizaba la unidad de acuerdo, la relación presente en la ausencia.

"Desde este punto de vista, parece que la condición mínima de todo símbolo es la de estar *en lugar de* otra cosa. Lo integran

por tanto dos componentes: el elemento simbolizador (al que relativamente solemos llamar símbolo) y el elemento simbolizado. Una cosa, lo simbolizante o símbolo, mantiene una presencia sensible, se ofrece a la percepción. La otra cosa, lo simbolizado, no está inmediatamente presente, ya sea por su carácter propio (por ejemplo, al ser algo intangible u oculto) o por circunstancias sobrevenidas. Esta dualidad compositiva está perfectamente incorporada a la noción germinal de símbolo, en la que se identificaba con la *tessera hospitalis*, la tablilla que el anfitrión partía dos trozos quedándose con uno y entregando al otro a su huésped al partir, como memoria de su ausencia e invocación del reencuentro.

El símbolo, ocupa el lugar de lo simbolizado. En esa medida lo sustituye. Pero al mismo tiempo dirige la vista hacia ello y, al retener la atención, hace que lo simbolizado comparezca ante nosotros, adquiriendo un nuevo rostro. La función del símbolo es, pues, la de dar cierta presencia a lo ausente: lo hace aparecer en figura simbólica. El símbolo nos hace presente de algún modo aquello que simboliza. Aunque, como se verá, *este hacer presente* lo simbolizado puede adoptar distintas formas, pues el concepto de símbolo tiene una extensión muy amplia e incluye casos no homogéneos"[77].

Recordemos el pasaje del Génesis cuando Abraham troza animales y camina entre ellos para establecer un pacto entre Dios y el hombre (separar, atar).

"Y creyó Abram a Yahvé, el que lo tuvo en adelante por hombre justo. Y Yahvé le dijo: 'Yo soy Yahvé, que te sacó de Ur de los Caldeos, para entregarte esta tierra en propiedad'. Abram le preguntó: 'Señor ¿en qué conoceré yo que será mía?' Le contestó: 'Tráeme una ternera, una cabra y un carnero, todos ellos de tres años, y también una paloma y un pichón'. Abram

[77] García Leal, J.: *Filosofía del arte*, Madrid, 2012. Págs. 82, 83.

trajo todos los animales, los partió por la mitad, y puso una mitad frente a la otra; las aves no las partió"[78].

El hombre vive lo sagrado a través de las cosas, y en la ausencia espacial entre ellas, por lo tanto, este lenguaje no forma parte de un discurso lógico. Esto se debe a que lo sagrado es inobjetivable por su propia esencia. Por lo tanto, para asirlo, el hombre religioso requiere una mediación que *eslabone la separación*. En otras palabras, los símbolos evocan realidades ausentes, pero misteriosamente presentes sugeridos en el objeto. Esta experiencia bi-local es una saturación sagrada o una hierofanía, y como tal, lo profano participa de lo sagrado por ese mismo contagio. El símbolo es un derivado de dicha experiencia en una instancia segunda, y un factor necesario, ya que provee una parte *simbolizante* emergente a la superficie (el soporte visible y presente controlado conscientemente por patrones culturales como expresión ideográfica —jeroglífica— o arte pictórico, lo que lo multiplica en innumerables estampas, formas escultóricas, gestos, ritmos, etc.) y un nivel *simbolizado* subterráneo (una evocación de un estado onírico o pasado primigenio perdido en las fauces de lo inconsciente, solo traducido en un tiempo mítico o arquetípico, con una pulsión a un inconsciente primitivo, amnésico, intrauterino y pre-conceptivo); pues, donde estuvo la presencia, funda allí una impresión liminal y se crea un símbolo objetivo cultural que coincide con un arquetipo subjetivo pre-material y sensiblemente ausente, y este símbolo se

[78] Génesis 15: 6-11.

extiende en el mundo fáctico en la instancia mítica y en la ciber-conciencia colectiva y social[79].

Ahora bien, la experiencia humana, se proyecta sobre el símbolo y este se inyecta translúcidamente hacia una dimensión sagrada, espiritual, que se entiende como externa/interna. El símbolo deviene como respuesta a una hierofanía que surge del averno inmaterial y es fundante de un objeto-imagen viviente y, como tal, tiene vida autónoma, y en esa potencia pulsa por retornar a la oscuridad de la que surgió. Otra vez intuimos lo subjetivo, lo objetivo y lo inobjetivable como dialéctica plástica en el campo de la trascendencia. Entonces, dicha estructura vivencial, parte de la naturaleza psíquica y se *posa* sobre un objeto religioso buscando retornar a su naturaleza original

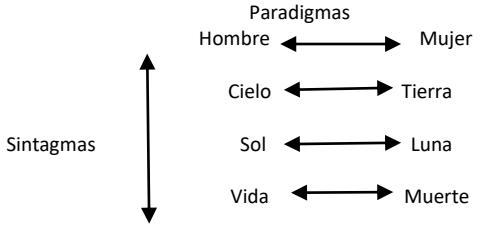
[79] Sí los símbolos son emergencias formales vivas y autónomas de estadios inconscientes, como los sueños, histerias y floraciones psicóticas, cuanto más primitivos sean en la cultura más cerca están de la vivencia originaria y cosmogónica. Por tanto, el punto, el círculo y la cruz, más las síntesis que derivan de sus combinaciones como ideas-imágenes, forman los "arcanos fundamentales y constantes". Luego estas ideas-imágenes adoptan carácter semiótico y se intercambian en diagramas fonéticos y sintácticos formando letras y lenguas estructuradas. Aquí se pasa a una capa segunda, donde son resignificados y de allí se heredan en la cultura como diversos estratos hipostasiados. Por ejemplo, el símbolo de Venus ♀ habla por sí mismo y está vivo como ideograma, sin embargo, como signo alfabético es heredado en la letra "q", formando sonidos como "qué". O el signo $ es un sema de la serpiente enroscada en el árbol o caduceo. Cf. Rojas, R.: *Silabario de la decoración americana*, Buenos Aires, 1953, en la pág. 265, da detalles de los veintisiete símbolos prehistóricos, los más antiguos que se conocen y sus derivados fonéticos posteriores. Cf. Garma, A.: *Psicoanálisis del arte ornamental.* Buenos Aires, 1961.

como un círculo hermético. Pero tengamos en cuenta lo siguiente, sí lo numinoso, por alguna razón traumática se fija en una vivencia *interrupta* y no puede realizar el camino de regreso, su energía queda flotando en el ambiente dual afectando psíquicamente al yo, lastimándolo, según su naturaleza; pero al quedar en un terreno extraño y objetivo se ingresa en la aporía y se torna oscuro, tétrico y peligroso. Aunque volveremos sobre esto cuando tratemos el tema de lo paranormal, por ahora, solo nos interesa enfatizar una característica que constituye nuclearmente al símbolo: que este es polisémico y plurivalente.

I 1-1 Polivalencia del símbolo. Apertura interpretativa.

Si en la primera aproximación al símbolo se vio su plasticidad objetiva y subjetiva y como proyección arque-típica protectora del yo, que es, en definitiva, lo único que el hombre religioso busca proteger (transparentarlo pero nunca perderlo), en esta segunda instancia se verá que el símbolo ον deviene en un tipo de λόγεν pre-*lógos* (prelógico) o de incrustación interpretativa en sus múltiples intuiciones que de él deriva según la cultura dada. Así el símbolo es polisémico. Esto se entenderá mejor con algunos ejemplos adecuados. Lo numinoso flotante es personificado de muchos modos, como el cielo, la tierra, la serpiente, el agua, la tormenta, el rayo, etc., lo que equivale a decir, que son traducidos de múltiples formas simbólicas. Estos son núcleos de significantes dentro del símbolo o matrices evocativas trascendentales y trascendentes. Estos núcleos son solidarios con otros centros conectados creando simbologemas: son como redes de relaciones, como tramas de semejanzas significativas que se pueden bien comparar al concepto de

"complejo" en psicoanálisis. En este sentido, se comprende por un lado la presencia de *simbologemas sintagmáticos* (anagógicos y enópticos) y, por el otro, *simbologemas paradigmáticos* (analógicos y sinópticos). Mientras los sintagmas nuclean solidaridades complejas en profundidad, los paradigmas son relaciones, pero de oposición desplazada en la superficie lineal.

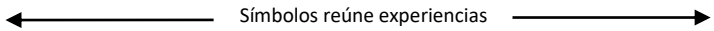


Estas relaciones de simpatía y antipatía conforman un pre-lenguaje o un tipo de sistema matriz. Esta es la lengua original o pre-lógica o el pre-pensamiento, corresponde a un campo emotivo —sutil inferior— antes del pensar (*mito*) palabra (*lógos*) —sutil superior—. Así, los sintagmas y los paradigmas, en el nivel de los símbologemas se transfiguran de objeto/imagen a emblemas (poner o lanzar detrás; hipóstasis, sincretismo, capa sobre capa), donde se desarrolla un pre-relato con un cierto orden o motivo simbólico.

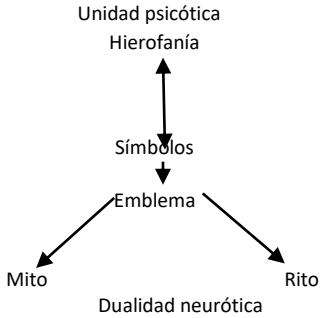
§ *Emblemogemas de los símbolos y sus diversos motivos pre-míticos y pre-rituales*

Un emblema —lit.: "lanzar" o "después"— es una figuración sobre simbólica o "calcada" por arriba. Mientras el símbolo es la estructura primaria (A) de la vivencia humana, en una pulsión de la trascendencia en el sentido de "junto con", "al lado de"; el emblema es la

transprimaria (B) de la mascarada que sirva de protección egoica y a la vez de contacto. Mientras que el símbolo es in-espacial o tendiente a la ubicuidad, a la interiorización anagógica o a lo arqueológico, el emblema es una segunda capa inserta en la cultura como "código". Veamos:



Así, al emblema lo situamos entre el símbolo primario y el mito-rito secundario, no hacia la psique sino hacia el mundo.



De esta manera, el modo emblemático es pre-mítico pero sub-simbólico; de tal forma que sirve de proto-ordenador del símbolo madre y distingue y organiza ideas que, de otra manera se hallan en estado potencial. Así, las hierofanías prolongadas en los símbolos, se *personifican* en entidades. En tramas. Esta materialización de lo psicológico, que se desprende desde el símbolo presente en el arquetipo inconsciente de la psique, hasta su expulsión en una entidad que se halla afuera en el fenómeno, es el emblema[80]. Podemos entonces inferir que esta explosión

[80] Los emblemas están atestiguados en la heráldica y en las inscripciones de los libros de alquimia en el siglo XVII, dándole

psíquica de un complejo arquetípico a través de un símbolo-emblema se traduce en conductas del sujeto, sean estas mágicas invocativas o religiosas evocativas; pero ya estamos en el génesis de la palabra. Veamos las figuraciones emblemáticas madres que desde el silencio absoluto se muestran hasta una multiplicación y ordenamiento cultural[81].

I MONISMO

Repetimos, el hombre en su experiencia cultural de la religión, encierra lo sagrado/santo en las figuraciones del orden trascendente o trascendental. Tal como su inconsciente compartido materializa formas a través de los niveles sentimentales en ideas arquetípicas hasta constituir símbolos, del mismo modo, de una pulsión absoluta devienen "las formas"; el emblema es un modo de aprehender el mundo. La absolutización de la trascendencia es intuida primeramente como "monismo" y su des-absolutización a través del ser deviene en conceptos estudiados ahora sí como "dualismo".

I 1 El absoluto como totalidad o nadidad

El "todo" o la "nada" es una percepción sensible-espiritual. Es la única dialéctica abstrusa que podemos por ahora utilizar. Huelga decir que hay una transparencia mitológica

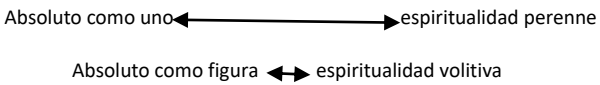
---

algún tipo de interpretación colectiva a la oscuridad de la imagen.

[81] Tenga en cuenta el lector que esta descripción del símbolo es siempre en la conciencia en el marco cultural, donde emerge el emblema. Los símbolos oníricos serán leídos bajo una lógica distinta sea por desplazamiento y de prospección intuitiva (proféticos o telepáticos).

entre el antes del cosmos como creación (que para nosotros es inconsciente), el cosmos como tal, el mundo sensible que deviene y la consciencia humana dual que de esto resulta; estas fases ontológicas están en el campo de lo metenconsciente como totalidad o como trascendencia.

La transparencia de un modo a otro, es asequible por el yo al nivel de la consciencia que la formula en conceptos pre-lógicos, y en el fenómeno, por el símbolo y por el emblema. Ingresa de este modo la "figura" (símbolo y emblema), y el yo psíquico (psicológico y ontológico) creando una temporalidad y una espacialidad que es de orden sensible y espiritual. Cuanto más sensible sea la percepción, más abrupto y profundo será el conocimiento espiritual que de estos deviene. Así la experiencia mística se vivirá en la perennidad dando nacimiento a dos tipos de espiritualidad que se diferenciarán solo por su grado de densidad. La que deviene por conversión estará religada a las formas, es decir, *la espiritualidad volitiva*, y la otra, la *espiritualidad perenne*, donde al ser producida por un acontecimiento místico (crucifixión) habrá una superación, esencialidad o des-cosificación del mundo fenoménico y se recuperará en la contemplación en el espíritu trascedente o del todo. Esto es un tipo de retorno. La espiritualidad asume el atributo de lo uno familiar llevándolo hacia sí misma.



El absoluto es uno —o todo—, es una condición que se experiencia. No es panteísmo. En el panteísmo hay especulación filosófica, en el absoluto nada *no es* o todo *no es*, pero solo en su substancia hay revelación. No existe el panteísmo en la experiencia religiosa, si el hombre fuera

Dios y Dios fuera el hombre y así la constitución del todo, no existiría esa "experiencia religiosa" como tal; sería puro narcisismo. La unidad es la meta ideal del viajero egoico de la trascendencia y como tal es trascendente y trascendental.

I 2 Acerca del panteísmo. Algunas apreciaciones

El panteísmo es un neologismo acuñado por John Toland (1670-1722). Era un filósofo ingles de creencia católica, y con esta idea se refiere al trabajo de Spinoza. La idea del panteísmo así, se aplica generalmente al contenido de la ética spinozista ya que hablaba que todo es uno, es decir, Dios y la naturaleza *Deus sive natura*. En primer lugar, el panteísmo no es una cuestión que le concierna a la teología ni a la religión comparada, es parte de un concepto filosófico. Si bien Spinoza habla de Dios entre la *natura naturans* como causa y *natura naturata* como efecto, tampoco su concepto es, en última instancia, panteísta. Si Spinoza fuera panteísta en su unidad hubiese incluido al mal, o lo feo, pero esto no fue así. Spinoza habló que Dios es todo mientras que el panteísmo dice que todo es Dios.

I 3 El monismo del Vedānta

La idea de la filosofía Vedānta (final del Veda) es monista o no-dual (*advaita*). Este ideario monista es solo parcial ya que hay otros sistemas dentro del Vedānta que discuten la unidad. Aclarado esto y referido siempre al Vedānta, la idea del absoluto, que no es ni el bien ni el mal como unitivo, como todo o como nada, es llamada *Brahmá*n como necesario y *Âtman* como necesario en lo contingente, pero ambos de naturaleza real. Si bien *Âtman*

o el *jīvâtman* (*âtman* encarnado) es lo idéntico, o en el lenguaje de Spinoza una misma substancia (ser substrato), el mundo fenoménico, incluido la naturaleza, es *maya* (ilusión, error); así, al ingresar a la psique dual por medio de los órganos sensoriales (*vijñānas*) se cae presa de ese error de percepción. Por lo tanto, si todo es *Brahmán*, *maya* es un aspecto "*saparatio"* irreal, y el retorno a la fuente consiste en despertar (*Budhicitta*) a este hecho como manera de conocer la trascendencia sin las polaridades trascendente-trascendental. Nosotros, en nuestra postura, proponemos junto con sus diferencias, una idea análoga, pero no limitada a esta, en el sentido que *Brahman* es consciencia que proyecta, en cambio, el campo de la trascendencia no es consciente, sino que está más allá de toda dualidad; y, por otra parte, de que el ego no es todo, es decir, aquí el ego está confundido y cree ser lo que no es: existente. Cree que es el ser y, sin embargo, es un satélite del ser como ente que existe.

En la figura simbólica emblemática, el monismo aplicaría desde las ciencias de la religión, a la idea de que el creador y la esencia de los seres son un mismo principio elemental, aunque no es inmanente. Toda experiencia espiritual es atravesada por trascendencia. Sin embargo, los fenómenos creados difieren de grados sensibles, por tanto, ellos no son verdaderos, y como tales son alucinatorios (la sombra en Platón). Pero en este caso, podemos hablar de algunas corrientes indias, como el Vedānta, y algunas escuelas del budismo indochino como del taoísmo, etc[82].

[82] El monismo, como tendencia, puede verse en la filosofía hermética del mundo tardo-griego y del renacimiento, donde el Padre como mónada crea al cosmos y el mundo a partir de la

II DUALISMO

Aquí no nos referimos necesariamente al dualismo del bien y del mal, como comúnmente se enmarca a las escuelas persas maniqueas o cátaras, no en pocos casos con tendencia monista, sino a la idea de un Dios *como persona*, separado de su creación. Dios es creador y el mundo fenoménico y el hombre son sus "creaturas". A la diada creador-creatura es lo que aquí llamamos dualismo.

Otro modo de abordarlo es mediante el teísmo. El teísmo es una figuración grosera, dual y formal del Dios en cuestión. Dios es entendido como una persona volitiva, causante de todo lo creado por su poder (omnipotente), como *un Padre*, y el hombre es dotado de cierto tipo de libertad relativa para "elegir" relacionarse con ese Dios de manera correcta (seguir las leyes) o de manera incorrecta (transgredir las leyes). El teísmo puede ser *mono* o *poli* (mono-teísmo/poli-teísmo), es decir, un Dios personal o muchos Dioses personales o con manifestaciones hipostáticas. Mientras el monoteísmo tiende más hacia lo jurídico patriarcal o "celeste", el politeísmo suele incluir al mal y a lo femenino como entidad *ctónica*. Lógicamente, la figuración del símbolo es sumamente plástica, de tal modo que, sin duda, se presentan variantes diversas entre lo múltiple y la reducción de la misma estructura a una sola entidad.

---

palabra y del demiurgo y el hombre es un microcósmos, copia exacta de lo macro. Esta construcción fenoménica es sin duda una búsqueda del poder en la unificación jerárquica. Por otra parte, esta idea domina al ocultismo actual.

II 1 El animismo

El antropólogo inglés Edward Tylor (1832-1917) en su obra de dos tomos titulada *Cultura primitiva*, intenta una teoría que pensamos no debe ser dejada de lado, ya que subyacen detrás de los monoteísmos y politeísmos. Las experiencias de los hombres arcaicos, como las alucinaciones, producido por el consumo ritual de alguna planta, las crisis patológicas no conocidas, el latido del corazón, la respiración, etc., le evidenció al este hombre que poseía un misterioso *principio de acción doble*. La ausencia de vida en los cadáveres y luego ver al difunto en sueños, hizo que concluyera que existía un alma (*anima*) que habitaba el cuerpo, pero que al morir este se desdoblaba y seguía residiendo de alguna manera en los elementos de la naturaleza (entre los mesopotámicos era *zi, lamasú*, entre los egipcios *ka* y *ba*, entre los indios *preta*, etc.). A la vez esa naturaleza era sacralizada y se convertía en diversos símbolos para acceder ritualmente a una comunicación a través de mancias o de contacto con los difuntos. Como se observará, las filosofías monistas o herméticas posteriores son solo una forma de buscar poder sobre esta configuración básica de una psicología primitiva. De hecho, casi toda la psicología analítica de Jung y de Piaget está basada en esta idea como conducta mágica-religiosa de la infancia.

II 2 El politeísmo

En líneas generales, en el politeísmo se contempla al misterio como pluriforme pero a la vez ubicuo. En otras palabras, la realidad religiosa es presentada en un abanico de figuras, pero cual abanico, parte de un eje céntrico de aspectos mínimos que propenden a cierta unidad. El

politeísmo no significa que deba exponer una gran cantidad de divinidades, sino que se trata de expresar lo sagrado en una infinidad de aspectos o manifestaciones.

Un ejemplo de dicha noción de unidad básica, lo encontramos en el himno egipcio de Baulaq, allí se lee de Amón:

"¡Generador único que lo has producido todo!
¡Oh uno, que es solo!, Tú que has hecho los seres!
¡Homenaje a ti, autor de las formas de la totalidad!
Uno que es solo, y cuyos nombres son numerosos".

Desde el punto de vista histórico el politeísmo, etapa más sofisticada de animismo, es un fenómeno reciente. Ordinariamente no se da en las culturas prehistóricas, clasificadas animistas o a-dualistas, donde hay un predominio del culto a lo femenino, sino que es característica de las grandes civilizaciones como Egipto, Grecia, Roma, India y los pueblos nórdicos europeos donde la disociación es claramente marcada y son de estructura fálica. Se ha establecido que estos pueblos, como los desarrollados en el Cercano Oriente durante el III milenio, poseen escritura, economías más o menos desarrolladas, clases y oficios. Sin embargo, la diversidad de entidades, cuya figuración hace el hombre desde tiempos oscuros es natural, ya que su experiencia sensorial es multilateral. En realidad, desde que poseemos testimonios escritos, les es más fácil a los historiadores de la religión tener acceso a las estructuras simbólicas de las distintas efigies. Las razones para la multiplicación se entienden a partir de las experiencias humanas de cada población, siendo sumamente ricas y variadas de una civilización a otra a pesar de los devenires del paso del tiempo.

El politeísmo no significa que necesariamente tiene una gama excesiva de entidades, aunque la incluye (como en India que se dice que hay 33 millones de Dioses, o como en África donde se cree que hay 801 orisas, ya que no puede precisarse el número exacto de ellos)[83], sino también, puede entenderse como que cada una de las núminas tiene infinidad de aspectos o manifestaciones, como un abanico que emerge de un solo núcleo.

II 2 1 Razones para la multiplicación de entidades

Las causas simbólicas para su multiplicación pueden ser varias. Por ejemplo, los estados más desarrollados estaban divididos en factorías o *nomos*. El mismo Dios adoptaba diferentes nombres u aspectos de acuerdo a cada situación. Esto principalmente se debió a razones de orden práctico. Cada provincia aspiraba a tener al Dios principal. El monarca a veces era divinizado en vida o integraba el espectro mitológico luego de su muerte, lo que aumentaba sus advocaciones. Cada Dios tenía atributos duales ya que eran solidarios con los símbolos como emblemogemas múltiples. Por ejemplo, puede ser solidario con un emblema celeste (sol, luna, estrella, constelación, planeta, etc.), o un símbolo animal (heráldica o tótem), lo que ensancha su iconografía y su estatuaria.

El estudio y abordaje del politeísmo parece complejo. Esto se debe a la diversidad de entidades que presenta y sus enmarañadas mitologías frecuentemente ilógicas y paradojales para la razón. La causa es simple, se mueve en una dialéctica distinta. Sin embargo, podemos simplificar

[83] Algo parecido ocurre en el Islam donde Al lāh tiene 99 nombres ya que siempre hay algún aspecto desconocido al hombre.

su estudio si tenemos en cuenta los siguientes esquemas. En primer lugar, se organizan en panteones. Por otra parte, el politeísmo está más asociado con lo agrario, con lo orgiástico y, la mayoría de los Dioses son siempre los mismos, cuya ética suele ser objeto de debate; y no olvidemos que su estructura es simbólica y emblemática, ya que sería un error tratar de entender sus religiones en el marco de nuestras categorías de pensamiento.

II 3 Organización tipológica

En este esquema veremos un tema fundamental para comprender el campo de la trascendencia, así, como explicaremos después, el proceso psicológico que constituye la evolución de un sujeto en la existencia. Las deidades pueden ser organizadas en figuras tipológicas un poco más complejas, lo que nos permite leer la dialéctica del mito. Estas tipologías son varias, nosotros nos limitaremos a tres de ellas, lo que nos permitirá integrar luego la psicología del mito y el espectro del acontecimiento místico que trataremos más adelante[84].

II 3 1 Tipología sociocultural

El hombre es un ser social. Su vida, sus relaciones con el medio, con los otros y con su propia muerte tienen una clara incidencia en la instancia ritual. En este caso, la configuración de sus Dioses importa por sus papeles sociales en el panteón. El hombre, dentro de su sociedad, se agrupa en clanes, adquiere una esposa y con ella se reproduce en un ser igual. El concepto que después de su

[84] Para un estudio completo del tema Cf Fuster, S.: *La religión del antiguo Israel*. *Perspectivas históricas y fenomenológicas*, Buenos Aires, 2010.

muerte, su simiente lo permanece y lo trasciende le da la sensación que tener un hijo *es detener el tiempo* y el acto sexual *es el rito que produce esa suspensión*.

Ahora bien, trasvasado esta construcción psicosocial al ámbito de lo sagrado, los actores adquieren un *status* trascendente. Así el hombre pasa a ser el cielo, la mujer la tierra y la lluvia el semen que la fertiliza; por tanto, su hijo será la cosecha. Llamaremos a esto "principio de objetivación de los emblemas". Cuanto más simbolice una sociedad, mayor será el conjunto ritual que manifieste en lo devocional, y a menos simbolización mayor pensamiento mágico (regresaremos luego sobre esto).

II 3 2 Tipos funcionales

En esta figuración, los Dioses no importan por el rito en sí como "acto", sino, que su énfasis se da en el campo del mito y su función narrativa para la configuración total. Ahora los símbolos en su transparencia emblemática adoptan imágenes que "viven" una historia. Entre esas historias sagradas numeran: A) Dioses creadores o principales; B) Dioses tutelares o demiurgos; C) Dioses de la vegetación o *ctónicos* y D), Dioses cautivos, asesinados o sacrificados.

A) *Dioses creadores o principales*: En el mito, adoptan un papel por lo general masculino. Son creadores y ordenadores del cosmos. Su función principal es crear en el origen de los tiempos u ordenar "del ser al existir". Estos son estáticos por su misma trascendencia. Crearon de una vez y para siempre. Son el tribunal último en una instancia de apelación. Poco se sabe de su culto, ya que estos se han perdido en el origen de los tiempos.

B) *Los Dioses demiurgos son tutelares o de la fuerza activa*. Los Dioses anteriores, los uránicos, engendraron hijos divinos. Así, la divinidad suprema, cede el lugar a otras formas religiosas. Dan espacio a estructuras más dinámicas, relegándose a la quietud del firmamento. Son hijos eficientes, accesibles, protagonistas.

C) *Las deidades de la vegetación o de la tierra suelen presentarse como figuras femeninas*. Debajo el suelo (*ctónicas*) adquieren una imagen peligrosa, demoníaca o fundamento uterino de lo existente. En su función generadora dan lugar a su aspecto materno, son fértiles y adquieren importancia en la capa telúrica. Este es su otro rostro, son lascivas o sanguinarias: son objeto de amor y de muerte.

D) *Dioses sacrificados u asesinados*. Es común en los mitos que un Dios asesine a otro. Existen dos tipos de muerte reservada a los Dioses: 1) están aquellos que fueron asesinados en el origen primordial y no hay resurrección, ya que su función mítica es ordenar el mundo. A partir de esta muerte ordenadora los Dioses heroicos protagonizan el drama como primeras figuras. 2) Estos, en algún momento, también mueren, pero con la diferencia que para ellos *si hay retorno*, sosteniendo así el ciclo del tiempo, redimiendo el mundo. Son los que aparecen en las estructuras que Campbell llamó "monomitos" o viajes del héroe. Estos monomitos son micro-cósmicos en sí mismos, que funcionan más o menos independientes de la composición mitológica global. Así, la lucha de los Dioses, en el monomito es cíclica y el Dios muere y renace para "redimir" al mundo. Estos, por lo general, son los

hijos del Dios celeste o demiurgo que perece por un acto incestuoso con la Diosa de la fertilidad. Es decir, mata al Padre creador y se casa con la Madre.

II 3 3 Parricidio, incesto y sacrificio

Las deidades simientes, vale decir, sus hijos, asumen el lugar protagónico en el drama mitológico, esto ya lo hemos notado en nuestra exposición en el punto anterior. La razón del cambio de papeles es que el Dios creador se limita solo a eso, a crear, a engendrar, a fecundar a la Madre tierra y es la cosecha como fruto, como hijo, la que ahora mantendrá anualmente la vida del pueblo. Ahora el hijo, *al usurpar* el papel del padre, *se engendra así mismo* con *su propia madre*. Este esquema, que aparece claramente en todos los mitos de las culturas agrarias, en mayor o menor medida, con sus similitudes y diferencias, es lo que en realidad le ocurre al hombre en su infancia olvidada, tal cual lo teorizo Freud; sí, hablamos del *complejo de Edipo*.

Manteniéndonos todavía en el campo del mito, se genera primero un acto incestuoso (el hijo tiene coito con la madre), y luego ocurre la paradoja simbólica (el hijo *se tiene a sí mismo* como fruto). Esta idea es bastante repetida en la narración religiosa. Osiris preña a Isis y se tiene a sí mismo en la forma se Horus. En otra versión, Osiris preña a Hathor y se tiene a sí mismo en la forma del niño Osiris. El Padre fecunda a María (la virgen) y se tiene a sí mismo en la forma de Dios hecho hombre o Cristo. V̱isnú fecunda en Devaki el embrión de sí mismo y nace en la forma de Kṛṣṇa. Es como si fuera un horno de transformación alquímica del *nigredo* al *rubedo*. Esto, como "viaje del héroe" será determinante para la vivencia mística

que estudiaremos después desde un punto de vista mitológico-psicoanalítico y desde la mirada de Jung y de Grof, además del aporte de la psicología espectral de Wilber, por lo cual, esta tesis pretende ser inédita en su enfoque.

Pero, por otra parte, la prohibición del incesto o el "miedo a la castración" se da en la figura de la Madre virgen, la que tiene un hijo, pero nunca fue penetrada por ningún agente masculino, además del énfasis a los Dios celestes uránicos. Esta renuncia a la Madre y esta asunción del Padre, como los cultos a *Yhwh* o Il(*u*), el toro, a través de la simpatía impide el acontecimiento místico y coloca al sujeto en un orden simbólico social, como entendiera Lacan. La mística como realidad será sustituida por los ritos de las religiones de las formas en su metáfora redentora o iluminadora con dirección neurótica a la muerte como fin y como angustia de la nada. Del mismo modo, el deseo del niño por poseer a la Madre será sustituido por lo exogámico. Las culturas ganaderas, fálicas, y aquellas que lograron simbolizar los sacrificios cruentos por ofrendas sustitutas son las que alcanzan el proceso de pasar de lo imaginario al orden simbólico.

II 3 4 El complejo de Edipo

El esquema mitológico de que el hijo *mata a su progenitor* y *penetra* a la Madre está presente en lo antedicho. Gracias a Freud, hoy podemos teorizar como que el "complejo de Edipo" es un instinto natural, aunque Freud lo entendía desde la literalidad de la sexualidad como de un origen insatisfecho. No obstante, en esta obra, se relacionará también con la doctrina de Jung y las modificaciones de Lacan, donde en el primero, el mito de Edipo como complejo y como núcleo de un arquetipo, se da en un

sentido analógico y de la necesidad que tiene el hombre, no de un acto sexual, sino de tener una emergencia espiritual; y en el segundo como una función a superar para pasar de lo imaginario a lo simbólico como lenguaje. Ahora acerca de por qué el incesto debe ser espiritual y no literal y la razón de que esto sea el acto determinante de la liberación y realización humana, será expuesto oportunamente.

II 3 5 Tipología espacial o geográfica

El cosmos es el receptáculo de los símbolos, cuya estructura en la mentalidad antigua era vista según el ambiente que los rodeaba. Se configuraba así un mapa sagrado de acuerdo a su experiencia ambiental. Esta división ya era conocida en la antigüedad. En Éxodo 20: 4 *Yhwh* prohíbe la adoración a Dioses del cielo, de la tierra, del mar y de las profundidades.

Las funciones de las divinidades variaban según el asentamiento geográfico de cada pueblo (sí era una comunidad marina, como los fenicios o residían en un archipiélago como los pueblos egeos, o eran grupos que habitaban en tierras rodeadas por ríos, montes, mares o desiertos, como en Mesopotamia o Egipto). En consecuencia, devienen en Dioses topológicos respectivos de acuerdo al tipo de terreno. En este caso los Dioses importan por el lugar que ocupan.

Por ejemplo, los Dioses uránicos, presentan símbolos del cielo, es decir, de estabilidad, inmutabilidad e inaccesibilidad. Estos Dioses asumen el papel de reguladores del mundo y guardianes del orden que ellos mismos promulgan con sus leyes. Son los promotores del derecho perfecto. Su posición es la de vigilar, no intervienen a menos que sea absolutamente necesario.

Como comparación tenemos el mito de Helio y Featonte. Cuando el Dios activo Featonte condujo presuntuosamente el carro del sol e hizo peligrar la estabilidad del cosmos, solo allí intervino Helios. O Ra, que es el ojo vigilante del orden establecido. Sus símbolos son similares en todos los casos citados, astros, montañas, gradas de templos o escaleras, etc.

Los Dioses telúricos muestran nuevamente el drama familiar, el cielo es la pasividad masculina, la tierra, como polo opuesto, es la actividad femenina dadora de vida latente. Los ciclos estacionales y la fecundidad agraria simbolizan el depósito de la vida germinal. La tierra da alimento, protege, es madre, es fuente de fruto inagotable. El culto a la tierra figura entre los más arcaicos que se conocen en la forma de capa telúrica y profundidad *ctónica*. Luego, con el tiempo, la tierra llegó a personalizarse en divinidades más activas y participativas, como sucedió en Grecia con Gea, que fue desplazada por Démeter o como las Diosas madres. La *terra mater* es también el escenario de la acción de los Dioses activos o cautivos. Estos se desenvuelven tanto en la morada celestial de su Padre como en la vecindad de la tierra o bajo ella.

En otro orden, las aguas dulces, los lagos o ríos suelen remitir a divinidades benéficas o al elemento seminal dador de vida (Adonis en Siria y las Ninfas Náyades en Grecia), pero no así las aguas caóticas de los mares y océanos. Su asociación es más bien negativa. Se las relaciona con el misterio y con la habitación del desorden, como algo que debe ser vencido, cosmizado. Muchas veces lo líquido se presenta en la forma de un monstruo como Tiamat o el Leviatán. En Grecia el mar era el dominio de

Poseidón y en fenicia el caos marino era visto como Yam (*Yammu*), enemigo de Ba'al.

En la tipología simbólica existe un tercer nivel, el inferior, el que está debajo de la tierra o dentro de ella (katatipo). En este sitio habitan los muertos, aquellos que fueron reducidos a su mínima actividad. Allí están encerrados, sin salida. Al submundo, también descienden las divinidades cuando son asesinadas o sacrificadas. Es difícil que puedan salir sin ayuda, a menos que otra deidad descienda por ellas, como en el caso de Astoret que resucitó a Baál o Iŝtar que trajo consigo a Tammûz, pero en estos casos estamos en el terreno del mito. Entre los pueblos de Mesopotamia, esta zona era la "tierra de abajo", un nivel triste y sombrío donde los difuntos adoptaban la forma de un pájaro. Para los egipcios era él transito inferior del sol, un tercer plano de su geografía sagrada. Para los romanos el Averno, entre los hebreos el *sheol,* una condición de inactividad. Aquí nos encontramos con el esbozo de la polaridad bien-mal. El mundo inferior fue como el lugar donde habitan los demonios en densas tinieblas. Pronto, en el mito, aquel lugar infraconsciente fue custodiado por Dioses grifos o dragones.

II 4 Conclusiones acerca del politeísmo

¿Por qué el hombre religioso ha repartido la concepción de lo divino en tantas figuras emblemáticas? Esto se debe al campo experiencial del yo que relaciona las polaridades plásticas entre el dualismo y el monismo. En la primera mitad del siglo XX, las ciencias positivas de la religión, abogaban por las ideas evolucionistas. Pensaban que, en un primer estadio, el hombre comenzó por la magia, luego devino el politeísmo y finalmente su máximo logro, el monoteísmo, hasta llegar a la razón. Hoy, las ciencias de la

religión, en su abordaje fenomenológico, advierten la diversidad de configuraciones dentro de un mismo marco temporal y se catalogan como experiencias distintas. Son móviles y coexisten.

II 5 El monoteísmo

Estamos aún en el dualismo, es decir, en el Dios persona. En la figura *mono* (uno) *teísta* (Dios persona), como definición etimológica, las diversas funciones de los Dioses politeístas están representados por diversos aspectos de ese Dios uno. Así, el Dios, puede ser dador de bendiciones o dador de maldiciones, el traedor del bien y del mal respectivamente. El monoteísmo no es una etapa natural, como sucede con las configuraciones politeístas imaginarias, sino más bien una *imposición* desde el afuera (como la figura paterna), como ocurrió en Persia con el Dios Ahura Mazda o *Yhwh* en Canaán o Al lāh en Arabia. De todas maneras, entre las grandes religiones del Libro (aunque dudamos del monoteísmo cristiano, se incluye como tal en la clasificación oficial), existen diferencias menores. En las culturas politeístas, se recupera en las figuras diversas de la angelología, que son espíritus intermedios que cumplen la función de los múltiples Dioses de la mitología sin atentar contra la unicidad del Dios principal.

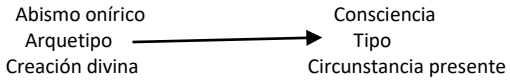
Existe una necesidad del hombre religioso a trascender la particularidad para ingresar en el concepto absoluto infinito de lo inobjetivable. En nuestras palabras, de superar lo *trascendental politeísta materno* —autonomía de lo inconsciente— y *lo trascendente monoteísta patriarcal* —prevalencia de la consciencia-conciencia—e ingresar al *campo de la trascendencia* más cercano a lo real-real, a las corrientes monistas que buscan el principio

de individuación—metenconsciente—. Como vimos, todos los Dioses del politeísmo pueden reducirse a uno solo (monoteísmo). Sin embargo, se puede ir más allá. En realidad, pensamos que tanto el politeísmo como el monoteísmo *son miradas del ego*, de lo trascendental hacia lo trascendente, donde reconoce su diversidad de aspectos circunstanciales hasta detenerse en una sola naturaleza que lo compone; pero siempre, en definitiva, es el ego, y como tal es finito o inexistente. Pero sí existe la noción del yo de que hay "algo más" que estas figuraciones en las que ha creído y ha construido. Es la intuición del ser matriz, su núcleo, el que lo llama. Por lo general, en las configuraciones que se centran en el ser-ente (ente como yo en el mundo) podemos encontrar las que se conocen como dualismo y del ente al ser como monismo.

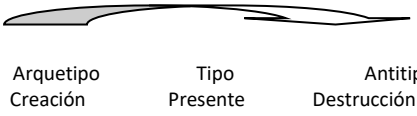
§ *El mitos-lógos*

El inconsciente, cuando surge a la consciencia en forma de símbolo, adquiere en el mito una de sus máximas expresiones culturales. Dicho de otro modo, lo global del símbolo y emblema como símbolo y significado, se particulariza en la narración mitológica. El mito es así un tipo de literatura "estructurada" consciente que nos traduce en prosopopeyas las imágenes simbólicas, nos habla de Dioses y personajes imaginarios con forma precisa; por tanto, es una descripción de narrativa sagrada. Sagrada para el que lo lee y para el que lo escucha, donde la cosmovisión dentro del grupo se torna de carácter veraz. Los mitos así son traducciones de emblemas que provienen de símbolos primitivos oníricos y forjan modelos conductuales. De dicha manera, se sitúa conceptualmente en el tiempo originario o arquetípico, y describe algún tipo

de circunstancia presente fundamental para ingresar a la cultura en cuestión.

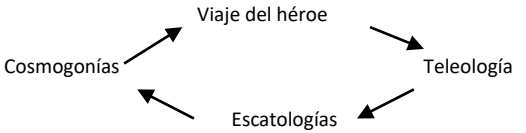


Este esquema como superficie, genera la idea de tiempo y de espacio, siendo así, el pasado un arquetipo o "creación divina" abismal y caótica y el presente un tipo o modelo ordenado que fija comportamientos sociales y éticos tanto presentes como futuros. De modo tal, la praxis ética y la *episteme-sophia* son proclives a la consecución de premios y castigos en su obrar; nace así la civilización superyoica y represiva pasando a un "orden simbólico" lacaniano. Se está pues, ante la posibilidad de retribución en la mitología futura o anti-típica.

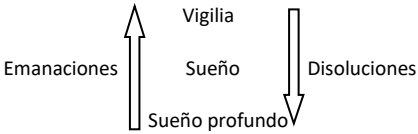


De dicho modo, esto establece un origen subterráneo, perinatal, que surge de aguas precosmicas, amnióticas, donde el ser deviene en ente y el ego fue creado con componentes humanos y divinos, y donde ese ego, luego de un desarrollo, llega a su fin. Los trayectos, compatibles con los tránsitos solares y lunares están entendidos por cambios y mutaciones del mismo yo, donde este va muriendo y renaciendo. Así, podemos hablar de cosmogonías (nacimiento), monomitos (muerte y renacimiento del yo o el viaje del héroe), teleologías como la muerte final y escatologías como su tránsito por el

inframundo. Así, el ciclo cosmogónico, está representado tanto en el símbolo como en el mito por una sucesión de creaciones conservaciones y destrucciones, para diluirse en ese averno y resurgir en un nuevo despertar cada mañana cósmica.



Ahora, el mito es depositado en la experiencia egoica del tiempo y del espacio, entendido como existencia finita o ilusoria, según la India como error o *maya* y, según los gnósticos como sombra (Paltón), olvido o αμνησια. Los Upaniṣads hablan de la sílaba AUM y de cómo surge del sueño profundo, al sueño onírico, hasta el despertar de la vigilia donde está la tela de *maya*. Emergencia para después esfumarse nuevamente en las aguas diluviales.



§ *El rito religioso*

El hombre religioso, en su vivencia de lo santo y de lo trascendente necesita expresar lo que siente en su cuerpo, incluso las experiencias espirituales son mediadas por la parodia gestual[85]. Por tal motivo, al asumir un cuerpo el

[85] El rito se da en el mundo real. Dicha realidad está justificada por la existencia visible del cuerpo. Esto es una evidencia teórica del mundo externo aún en las actitudes de los animales que se

ente se coloca en el plano de una realidad. Así el rito es el equivalente dramático del símbolo. El símbolo es actuado mientras los mitos recitan y ordenan semánticamente a esos símbolos. Los ritos, por su parte, actúan y ordenan miméticamente a esos mismos símbolos que, a la vez, son solidarios con los emblemas como manifestaciones multifacéticas.

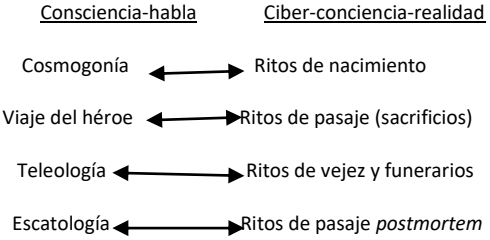
Los ritos son normas que guían acciones sacras. La palabra rito proviene del latín *ritus* y probablemente del sánscrito *ṛta* (orden cósmico). En India, esto está estrechamente relacionado con el orden que los Dioses imponen al mundo como dadores de sentido y mantenedores de la ley del karma, así el movimiento del cosmos *brahj* (extender) *man* (mente) se da en la respiración *Ât* (respirar-insuflar) *man* (mente).

Es el orden que vence al caos y obtiene así un camino (*Tao*) cíclico en una dirección específica. De tal modo, los ritos deben ser acciones armónicas con ese movimiento astral y cósmico. Pero recién aludimos a *Braman/Âtman*, que según la filosofía Vedānta esta acción de extender y respirar termina en su disolución para generar una nueva creación. Así, el rito cumple en la actuación simbólica lo que el mito a la recitación del símbolo. El lenguaje religioso en sí mismo, por el rito-mito se retroalimentan, formando una experiencia religante global. Y al igual que las ceremonias comienzan y terminan, con su apertura, su despliegue mímico y su cierre, el ego nace, se desarrolla y perece en la nada. Los ritos son polisémicos, en ello comparten la misma función que el símbolo, y es el mito quien lo clausurara en una sola dirección (muchas veces

---

esconden u ocultan ante el peligro. Cf Blumenberg, H.: *Descripción del ser humano*, Buenos Aires, 2010.

devenido en texto). De dicho modo, los símbolos de la experiencia humana se solidarizan en la correlación del mito y del rito en la temporalidad:



Ahora, el símbolo en el mito, en el rito y en la temporalidad, es solidario y relativo hacia el camino de los Dioses u orden del cosmos. Esta armonización debe ser internalizada en la respiración, en el caso de las corrientes místicas (exhalación, inhalación), como así en funciones corporales y en la praxis ritual formal como fenómenos (hacia afuera o hacia lo trascendente). Esta interiorización la intuimos en los mapas de la consciencia y en los jeroglíficos esotéricos como veremos más adelante (trascendental).

Diremos entonces que queremos lograr, y no sin razón, una relación directa entre el sacrificio o viaje del héroe y la escatología o viaje del difunto por el inframundo, así como con su nacimiento y cosmogonía. Esto se verá ampliamente en otra parte de esta obra, cuando tratemos a la piscología del mito y lo aplicamos sobre lo ontogenético, y lo retomaremos en la explicación del acontecimiento místico. Por ahora, queremos seguir explayándonos en estos fenómenos trascendentes hacia lo santo o hacia el Dios concepto del afuera, es decir, en los mitos y los ritos, para lo cual ingresaremos en el factor del tiempo y espacio.

TRATADO II
ONTO-TEOLOGÍA DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO

Ingresemos ahora en una parte fundamental del campo de la trascendencia y de la psicología prepersonal, a un factor metafísico, onto-teológico (para utilizar el lenguaje de Heidegger) y a la dimensión de tiempo y de espacio intuido en el símbolo, el mito y el rito. Estos van a ser el escenario del desarrollo del yo desde su concepción y nacimiento (prepersonal), su evolución psico-espiritual (personal) y su muerte posterior (transpersonal).

El yo comienza a formarse solo en la existencia dentro del tiempo, antes no estaba; únicamente había disolución amniótica caótica, pre-personal. Sin embargo, cuando el yo deviene en ente temporal: ¿lleva en él (o tras él), *un fundamento* anterior sin categoría de tiempo? Eso lo trataremos después, ya que será el eje central del estudio general y mostrará que lo *pre* no es un antes, sino que es intemporal. Ahora bien, en el tratado previo, vimos el aspecto metafísico, mitológico y ritual de las formas. Luego que establezcamos estos asuntos centrales dentro del tiempo espacial, llevaremos el proceso de lo filogenético del mito (filomitológico), a lo antropológico y a la psicología humana.

§ *Metafísica del tiempo*

Hablar del tiempo y del espacio es hablar de la existencia, de la persona, de la línea entre el nacimiento y la muerte, pero también, de la construcción de la aparente diferencia metafísica como la experiencia trascendental y lo trascendente, durante ese período que llamamos “vida encarnada” en pro de encontrar el significado último: al ser. El ser es *unio*, pero cuando deviene en ente se pierde y

se siente *separatio*. Ahí comienza la búsqueda al percibir la distancia ilusoria. Sin embargo, este significado buscado hay que explorarlo en *un plus*, más allá de la existencia, fuera de la temporalidad y de la espacialidad en una trascendencia. Esta distancia es lo que revela la brecha entre lo sagrado y lo profano, pero también, muestra la necesidad de búsqueda de un posible punto de unión, de equilibrio, de *anulación* espacio-temporal para permitir la apertura de una puerta subliminal para que penetre "lo Otro", lo *pre*, ocurra el encuentro y se revele que nunca hubo distancia tal.

Por tanto, aquí nos centraremos en los fenómenos de la existencia, con su intuición santa/sagrada y de la inserción de ella en el mundo dimensional. El símbolo, como ya estudiamos, es la unión de dos cosas, lo que revela una presencia en el tiempo psíquico y una ausencia supratemporal en la realidad noumenica. La ausencia debe ser llenada por donación o por gracia divina, al menos en la religión, no así en la magia. De este modo, la presencia es *presente continuo* para la ausencia y es hacia la profundidad del presente temporal, a lo sin tiempo o al punto de "consciencia cero", hacia donde se orienta. Aquí, en la profundización y eyección estratigráfica, está la noción de emblema que funciona como significante dándole nombre al vacío.

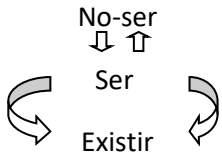
Si el símbolo como presencia/ausencia es sin tiempo, hacia la interioridad, el mito es un posicionamiento de ese estado presentivo intemporal hacia su manifestación, y es en la tensión pasado-futuro; ya que la misma definición de mito intuye estos niveles de tiempo. Es así, porque el mito es memoria, es un pensamiento (γνωσις) y luego es un relato (λόγοι) de los orígenes arquetípicos que instauran realidades presentes, e instalan también, modelos de

comportamientos futuros o antitípicos. Mito es memoria e imaginación. El hombre ahora, en su situación actual (siempre de crisis y cambios), justifica tal realidad presente incierta con una causa en su pasado seguro, ya que prepara o proyecta imaginativamente un futuro posible o no. Esta tensión mitológica, como forma, lo separa y lo aleja de su búsqueda, la unidad que subyace en la dualidad. La pulsión bipolar memoria-imaginación no le permite ver lo que es. Esta dialéctica es también la del yo como centro de referencia fija a través del paso del tiempo cambiante.

Entonces el tiempo juega un papel determinante en la onto-teología y en la psicología prepersonal. Aquí usamos el término ser y existir en el siguiente sentido fundamental: el ser o ἀρχή corresponde a *Saguṇa Brahman* en la mitología india (aunque para nosotros carece de consciencia), es decir, a algún tipo de cualidad o de estar como *epojé* a que algo exista; y al existir, lo entendemos como ese algo (*âtman*) comparte un cuerpo o *jīvâtman*, un sustrato que sostiene la respiración. Se crea así una diferencia con Heidegger en el sentido que le da al ser. Esto es claro, si Heidegger le hubiera dado la definición con la que lo entendemos aquí hubiera sido un teólogo y no un filósofo, pero como su campo y límite era la filosofía, esta no puede considerar al ser más allá del existir. En su obra *El ser y el tiempo* el fundamento del ser es el *es*, pero siempre *en el mundo* y *en el tiempo*, de este modo, su fin será la nada. En nuestra obra el ser (*sein*) es algo diferente, es trascendencia como campo y el existir es entitativo, yoico, dual y se mueve asintóticamente entre lo trascendental (su psique) y lo trascendente (el mundo cósico). Así el ser, en nuestro ámbito de análisis *pre-cede* al existir y lo *sucede*, no porque hablemos de algún tipo de "entidad" *postmortem,* ya que el ser es meta-consciente, sino porque

el existir es temporal y espacial y el ser no tiene tiempo conocido. Decimos "no tiene tiempo conocido" porque el ser no es de la categoría del no-ser o nada como todo cuyo tiempo no es (sin tiempo), sino que el ser *es* y si *es*, su tiempo debe estar suspendido o debe ser un tipo de potencialidad, pero "no todavía", y el existir está inserto y limitado en la linealidad y la espacialidad contingente.

Sin embargo, hemos agregado un ambiente más: el no-ser. El no ser *no es* y no tiene tiempo ni potencialidad, es *Nirguṇa Brahman* (sin cualidad); pero cuando el no-ser cambia del no-ser al ser es porque potencialmente ahora *es algo* "en latencia", pero no en "acción" ni en consciencia todavía, ya que crearía el tiempo y el pensamiento, sino es un "acto puro". El ser como τό óv es lo que va a sostener nuestra tesis del significado de la cosa en lo *pre* que todavía no llegó a ser tal. En el lenguaje del mito sería un Dios que *Es,* pero que aún no creo, es "acto" pero no "acción". El acto tiene el tiempo suspendido, la acción es un verbo y, por lo tanto, se manifiesta en la temporalidad. El tiempo da entidad al ente, pero oculta al ser.



Para ilustrarlo en un terreno metafísico conocido nos sostendremos en la idea del Vedānta. En sánscrito *a-sat* es no-ser, *sat* es ser y *cit* es existir con consciencia respiratoria o "*Âtman*". La diferencia entre unos conceptos y otros es temporal, si no hay tiempo no hay acción, si este está en suspenso latente no hay acción, pero si "acto". Ahora si él "Es" se lo comprende en el tiempo y en el espacio como

dimensión, entonces existe. La existencia, al ser temporal, tiene una dimensión que se reduce al paso temporal de creación, conservación y disolución. Esto es solidario con el lapso de vida encarnada del yo: nace o es arrojado al mundo, se desarrolla en él, envejece y finalmente se diluye en la muerte. En el complejo de la mitología india esto es claramente entendido como que el absoluto intempestivo se manifiesta en la materialidad del cosmos conocido en tres formas (*trimurti*): Brahma, Vi̱snú y Si̱va, para disolverse y retornar una y otra vez. De esta manera, el *Nirguṇa* sin cualidad y el *Saguṇa Brahman* cualitativo se encarnan en el tiempo y en el espacio como vida sostenida por la respiración, es decir, *Brahman* como *Âtman* o fundamento último del jīva o el cuerpo material y físico. Luego de la muerte del jīva o del cuerpo se reinvierte el proceso de Saguṇa a Nirguṇa. Veamos:

Nirguṇa Brahmán
⇩
Saguṇa Brahmán
⇩
Âtman
⇩
(Creación, conservación y destrucción)
⇩
Saguṇa Brahmán
⇩
Nirguṇa Brahmán

Planteemos el mismo esquema, pero en el lenguaje metafísico que usaremos en esta obra:

No- ser
⇩
Ser
⇩
Existir
⇩
(Nacimiento, desarrollo y muerte

No obstante, a diferencia del Vedānta, en esta investigación el no-ser y el ser son inconscientes o *meten*conscientes (*meta* no como después sino como fondo intemporal de la consciencia) en contraposición del ente que es consciente de sí y del otro. Volvamos ahora sobre las dimensiones y establezcamos así la noción de la metafísica del tiempo.

I PRE-FÍSICA, METAFÍSCA Y FÍSICA

I 1 El no ser

La diferencia que hacemos en esta exposición entre "no-ser" y "ser" es simplemente por el contraste de las posibilidades de tiempo, de totalidad neutra y de limitación en potencia[86]. El no ser es determinante para señalar una totalidad o nadidad en estado absoluto puro (no-nada). En las filosofías perennes de algunas culturas ancestrales se le llama de varios modos, como "unidad cósmica" o "mente", *Budacitta*, *Tad ekam, noûs*, etc. Sin embargo, estas posiciones tienden a dar la idea de un absoluto consciente y por tal divino. Lo que queremos señalar aquí, es que esta nada no es diferenciada del ser en cuanto contenido, sino más bien refiere a una *oposición temporal*; esta nada o este todo no tiene tiempo, ya que no tiene sentido que lo tenga. En cambio, el ser tiene la posibilidad de la dimensión de tiempo, pero en suspensión. Intento aquí solo señalar estas diferencias que serán adecuadas para abordar

[86] No acordamos con la idea de H.P. Blavatsky de que el *no ser* al ser contrario al *ser* pude ser leído como el mal, el *no ser* no se diferencia del *ser* por un principio contrario o ético, ni de género, sino de tiempo. *Réflexions sur l'actualité de ses enseignements ésotériques*, París, 1921.

efectivamente el estado de la no-consciencia a nivel "cero" en el posterior acontecimiento como experiencia mística y contemplativa; una como ruptura egoica (pasión y crucifixión del yo) y la otra como disminución del yo (del yo psicológico al yo ontológico) entendida como estado de *conversión.* Así, este estado anterior al ser, no es vacuidad en sentido estricto, sino que es el significado mismo y la totalidad del campo de la trascendencia.

I 2 El ser

Cuando la totalidad o la nadidad se potencializa ahora *Es*. Cuando el no ser adquiere un núcleo de manifestación en el *acto puro* es el *yo-óntico*. Este es ahora el ser. La diferencia entre lo que no es y lo que es, es que lo que no es, *Es-no* como totalidad o unidad absoluta pre-nuclear y lo que *Es* es ahora núcleo. El ser es algo que se define por sí mismo en el es, en potencia *pre*, pero *todavía no existe,* ya que si existiera se daría necesariamente la dualidad y la relación entre el ser y el ente, y el ser al estar se perdería en su ocultamiento. De esta manera, se establece al ser anterior al ente o *pre*, *pre* no como anterior en tiempo sino diferente en categoría tal, ya que el ser es latencia suspensiva y el existir es dinámica con principio y fin. Si decimos que el ser es "antes" *como diferencia,* estamos de alguna manera, aludiendo a alguna clase de salida del no-tiempo para devenir en alguna clase de presente suspensivo. Por tanto, el no ser es eterno y el ser también es eterno, pero uno como *totalidad de condición* y el otro como *potencialidad* donde encaja cierto principio.

Esto que aparentemente parece complejo se aclara cuando el ser en sí encarna en una existencia material finita y quede inaccesible ocultado por el ente. Desde el punto de la dimensión existenciaria intrascendente,

cuando esta termina, es el paso opuesto del ente al ser y de este al no-ser o retorno a su origen, y es entendido desde la temporalidad como un estado de muerte. Porque la muerte es una categoría contraria a la dualidad (vida/muerte), una propiedad donde no hay jerarquía de vida/muerte, no tiene sentido el planteo desde la unidad regresiva. La muerte es asumida desde lo dual como la pérdida de la vida *condicionante* en el ente como persona, pero no es la pérdida de la vida *como condición* ya que esta es prepersonal, eterna y retornable a su fuente generadora. Este hálito vital es el fundamento antes, durante y después del existir. El ser es la vida misma en estado puro y la vida es eterna.

I 3 La existencia

Llamamos existir al ente en cuanto ente. Lo que existe es ahora persona en desarrollo. El ser no tiene tiempo, es, pero no existe, es pre-personal (no desarrolló aun una personalidad). Cuando el ser deviene en dualidad entonces emerge el ente, es decir, el yo y el otro para notar al ser en su ausencia. Así, la tensión ser-ente (*Brahmán-âtma*; *Sein-Dasein*), se hace patente en el mundo de las formas. Al haber formas densas hay diversidad y movilidad; asimismo surge un *plano* existencial con el que hay que lidiar, al que hay que buscar comprender, con el que hay que pactar.

El yo se construye en él, es su máscara dual, necesaria para moverse en el mundo del tiempo finito y del espacio acotado. El ego aquí tiene una contradicción. No es, pero se piensa existente para adaptarse a la norma o a la normalidad. Construye un mundo encastrado en la recepción de sentidos, como un espejismo—el círculo hermético—, donde relativiza todo, donde busca posiciones en alguna polaridad, ya sea, verdad/mentira,

amor/desamor, bien/mal. Es decir, comprende todo desde donde toma postura. Así, su búsqueda es alienante, enigmática, contradictoria. El ser perdido es ilusoriamente reflejado en lo *trans*, en una mascarada de Dios. Es la postura de la religación de las formas múltiples, del Babel de las creencias y de las supersticiones. El ego, como perceptor, busca desde su dualidad y su relatividad la unidad absoluta, su ser; esto lo hace a través de incontables formas *trans* que resultan ser la *maya* sin entender que su encuentro está en lo *pre* del tiempo suspendido.

II METAFÍSICA APLICADA A LOS MITOLOGEMAS

Apliquemos lo antes expuesto a las estructuras de los mitos, donde será más comprensible su abordaje. Esta se puede dividir naturalmente en ocho períodos, motivos mitológicos o mitologemas: 1) tiempo pre-primordial; 2) tiempo pri-mordial; 3) cosmogonía; 4) monomito (Viaje del héroe); 5) teleología; 7) tiempo trans-sustancial o escatológico; 8) retorno al tiempo absoluto como *pre*.

Como se podrá observar, el proceso surge de un absoluto y retorna al punto de partida, como si fuera un círculo. Ahora ¿qué es lo que diferencia a estos mitemas *pre* y *trans*? Dos cosas: el tiempo, tanto suspendido como corriente, por un lado, y la densidad material por el otro. Ambos pueden ser abordados por la metafísica, la onto-teología y la neuropsicología al ámbito del campo de la trascendencia como estudiaremos en su momento. En todo este espectro el protagonista consciente es el yo en su paso por la encarnación después de su natividad, su crucifixión, su resurrección y la posterior ascensión a la liberación, y el postrero camino a la tumba o al vientre de la Tierra Madre.

II 1 Tiempo pre-primordial

"Antes" que el tiempo fuera, era —o no era— lo sin tiempo o el tiempo pre-primordial. Hablar aquí de "tiempo" como "antes", como lo primitivo, es un contrasentido. El tiempo no es como tampoco es el espacio ¿Es la nada? Es más bien la nada como trascendencia o como todo o no es ninguno de ellos. Es una unidad que contiene todo, pero a su vez no es contenida por nada, no obstante, genera el germen de todo lo que existe[87]. De esta manera, hablar de "antes" o de "después" es una aporía del lenguaje, siendo sumamente complejo verbalizar de lo que no se puede pensar. Por ello, utilizamos el tipo de narración del mito constructo con la expresión fija de *pre* (neutro) distinta de *pri* (unidad medible).

Veamos algunos ejemplos. En la mitología mesopotámica o más precisamente en el poema babilónico de *Enuma elîš* aquí se vierte el caso más o menos funcional a nuestro tema:

"Cuando en lo alto no había sido nombrado,
en lo bajo la tierra no tenía nombre…"

El *Taittiriya-Upaniṣad* dice:
"En el principio esto era el No-ser (a-sat).
De él surgió el ser (sat)".

[87] Es necesario aclarar, aunque algo dije anteriormente, que cuando hablo de "unidad", no es en el sentido matemático (1), ni monista, ni panteísta, ni monoteísta; tampoco en el sentido hermético, sino más bien es solo una alegoría. Es bueno saberlo ya que no puede dar lugar a la "jerarquía ontológica" de Ficino, y esto es una utilización del mito, de parte de instituciones religiosas y ocultistas para acumular poder hegemónico. Cf: Zwanik, F.: *Hegemonía y comunidad*, Buenos Aires, 2011.

En la mitología puránica dice:
"En el principio todo era obscuro, la noche era eterna".

El Rig Veda X 129 dice:
"No existía el ser, no existía el no-ser en aquel tiempo.
No existía ni el espacio ni el firmamento más allá.
¿Qué era su contenido? ¿Dónde estaba? ¿Quién lo guardaba?
¿Qué era el agua profunda, el agua sin fondo?
Ni la muerte ni la no muerte existía en aquel tiempo, ningún signo que distinguiera la noche del día.
Este uno (Tad ekam) respiraba sin aire, movido por sí mismo:
Ninguno existía entonces.
En el origen las tinieblas cubrían las tinieblas.
Todo lo que se ve era solo aguas indiferenciadas que envuelve el vacío.

El Popol Vuh de los mayas quichè dice también:
"Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la existencia del cielo (…). No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera ni se agitara…"

Se comprenderá con estos breves ejemplos lo que queremos ilustrar. El tiempo mitológico pre-primordial era en realidad el no-tiempo o lo sin tiempo, el *antes* en el sentido de nada o como todo. Que, en el lenguaje del mito, adquiere vívida expresión. Pero el tiempo del no-ser no queda aquí ensimismado en su misma eternidad, sino que hay una variante como veremos.

II 2 Tiempo primordial

Este tiempo *pri*-mero como período situado de la mitología ocurre del paso de la nada o todo a "algo diferenciado", es decir, del no tiempo al tiempo suspendido, del no ser- al ser. Ese algo es el *yo óntico*. En el mito, es la aparición del

Dios creador o los Dioses generadores, según sea el caso. Estos son, pero todavía no existen, ya que todavía no hay creación para notar su existir. Veamos el desarrollo continuando con los ejemplos de los mitos expuestos anteriormente.

El *Emuna elîš* continúa diciendo:
(Aparece) *"…el primordial Apsŭ, del que nacerán los Dioses,*
la generadora Tiamat que les da nacimiento a todos ellos
mezclaban las aguas en un solo todo.
Cuando ningún Dios había surgido,
no había sido nombrado con un nombre, ni tenían determinado su destino.
Entonces los Dioses fueron creados en su seno…"

El *Taittiriya Upaniṣad* nos agrega:
"…se hizo así mismo y por sí mismo,
por eso es llamado "lo bien hecho".
Aquel que es bien hecho, es la esencia, uno es feliz.
Cuando obtiene la esencia."

La mitología peruana continúa:
"…Entonces Huiracocha, el "criador de todas las cosas" no se mostró satisfecho con tanta tiniebla y vacío y para brindarle formas, hizo el mundo".

El Rig X 129 continúa diciendo:
"…El que empezó a existir, el Uno,
nacido en el poder del calor.
En primer lugar se desarrolla el deseo que fue germen del pensamiento.
Buscando en reflexión en sus almas.
Los sabios hallaron en el no ser el vínculo del ser,
y han lanzado su cuerda sobre el vacío,
y conocen lo que arriba existía y lo que no existía abajo.
Las potencias seminales fecundaron las fuentes poderosas.

Abajo el vigor y sobre él, el impulso".

El Popol Vuh continúa:
"Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Solo el creador, el formador Tepeu, Gioca Mata, los protagonistas, estaban en el agua rodeados de claridad".

Ahora los Dioses creadores habían emergido, pero no existían, solo en estado *pre* (ser) en su onticidad, con el tiempo suspendido (*epoje*), con todas las posibilidades de ser. ¿Cuándo algo llega a existir? No en lo *pre* sino en lo *pri* (primordial de primero)

II 3 Las cosmogonías

Los Dioses son, pero no existen, para llegar a existir, es decir, para pasar del ser al ente, deben crear al otro, deben crear al mundo conocido, al cielo, a la tierra y al cosmos de las mitologías. Aquí comienza el tiempo de χρόνος lineal, medible en el espacio concreto, con un principio y con un fin, con una concepción, un alumbramiento y un óbito. En este escenario tendrá lugar el drama "neurótico" de la persona en el tiempo como dirección mortal y, junto con él, "un proyecto de realización".

Volviendo al *Enuma eliŝ*, este poema es rico en este tipo de contexto. Habla de la emergencia de Marduk, el Dios solar, luego de luchar con los titanes, dice:

"Entonces el señor de detuvo a contemplar su cabeza (la de Tiamat) afín de desmembrar al monstruo y hacer obras hábiles. La dividió en dos como un marisco: La mitad erigió el techo del firmamento, echó la tranca y dispuso centinelas (…)
Su corazón le urge efectuar obras artísticas".

La mitología peruana dice al respecto de la creación humana después del diluvio:

"Pasado el diluvio y seca la tierra, determinó Huiracocha probarla por segunda vez. Para ejecutar su pensamiento pasó a las islas llamado Titicaca y desde lo alto de ella creó las luminarias del cielo, empezando por el sol, la luna y las estrellas (…). Allí creó a los hombres…"

El Popol Vuh dice con respecto a la cosmogonía:
"Entonces fue la creación y la formación de la tierra, de todo hicieron la carne de los hombres (…). Luego de varios intentos (…) ha llegado el momento del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir (…) que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra".

A nuestro entender, quien plasma muy bien esto es el Génesis bíblico, desde la fecundación de las aguas hasta la creación del hombre. Pero volveremos sobre estos en breve como eje central.

II 4 La teleología

Adelantamos aquí el razonamiento por causas que en breve saltaran a la vista. Tal como en los mitos los Dioses (*ser*) crean el mundo espacio-temporal y al hombre en él (el *ente* en la existencia), de ese mismo modo esta existencia tiene un final, ya que está inserto en su naturaleza. Este final, en una primera aproximación, es un tipo de "fin de un mundo que existe", en el mito, el fin de una era, el Armagedón, la *Kali yuga*, el juicio final, etc[88].

[88] "El nombre de sabio está reservado exclusivamente para aquel cuya consideración versa sobre el final del universo, final que también es el principio del universo". Tomás de Aquino *Summa contra los gentiles* I, 1

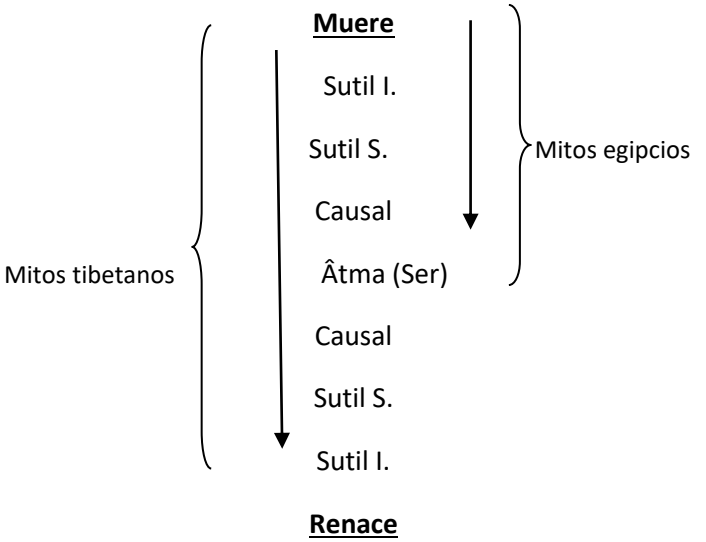
Cosmogonía — Teleología
Nacimiento → Muerte

Esta estructura tiene su propia morfología mitológica. Todos los pueblos de la tierra en sus aspectos sagrados creen que hay una esperanza transpersonal después de la muerte, que no todo está perdido. En el paso del *telos* al *escaton*, la muerte es solo un dintel o una puerta, una oportunidad para transmutar la consciencia; es el abandono de la existencia para retornar al ser escatológico con tiempo suspendido hacia el no-ser sin tiempo como todo o como nada. Este pasar del existir al ser, se lo conoce como el viaje por el inframundo (*nekya*).

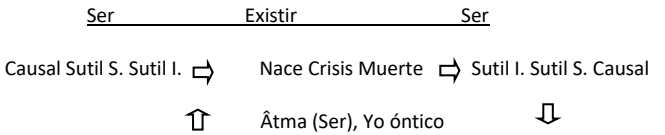
Algunas mitologías han sido más ricas que otras en su descripción del "otro mundo", como los egipcios, los órficos, los etruscos y los tibetanos. Entre los egipcios, a los difuntos, en su complicado ajuar, se les colocaba una imagen circular como "mandala" protector de la cabeza (*kher-tep*) para que comience su travesía por el *Amenti* (como un proceso psicótico), que sin duda será acompañado y controlado por los hechizos del *Libro de los muertos* o *Dichos para salir al día* (dichos para ser alumbrado o para ser dado a luz como lo perinatal); de otro modo, el viajero caería en una patología incurable o sería destruido y no podría ser parte del reino de Osiris. Llegar del ser al no-ser era la meta última en esta cosmovisión, fundirse con el sol o ser parte de una estrella fija. La imagen del círculo está representada en el templo de Khonso en Karnak, cerca del cuarto más escondido. En el bajo relieve referido puede verse a Horus coronado con el

sol y por la serpiente, símbolo de la doble divinidad recién nacida. La mitología del *escaton* esta sintetizada, aunque de manera algo confusa en el libro sepulcral al que hicimos referencia arriba. Sin entrar en detalles que no vienen al caso, solo diremos que se intuye que su contenido acerca del viaje por el inframundo puede ser dividido en tres niveles, luego que el difunto fuera colocado en un ataúd, símbolo del vientre materno. El inframundo mismo es visto como un gigantesco sarcófago. Su *ba* es conducido por el *animus* Anubis hacia el reino de Osiris donde esta Isis *(el ánima*). Allí se practicará el rito de psicostásia (pesar el corazón) y se le someterá a un juicio ante demonios (*aku*), una vez pasada la prueba ahora podrá así fundirse con los cuerpos celestes.

En la construcción de las mitologías ocultistas teosóficas este inframundo o "inconsciente áurico" es dividido también en tres niveles: astral, mental y búdico antes de llegar al ser, que se lo lee como âtmico o "*adi*". Dante, en la *Divina comedia*, también habla de tres ámbitos sobrenaturales; el infierno (sutil inferior), el purgatorio (sutil superior) y el cielo (causal) antes de llegar al "motor inmóvil" de la trinidad cristiana que correspondería al âtma o *adi*, como ya intuimos. Las mitologías que infieren una reencarnación (meten-somatosis) o transmigración (metempsicosis) van un poco más allá que los mitos clásicos *postmortem* de inmortalidad psíquica. En el *Libro tibetano de los muertos* también encontramos que hay tres *bardos* o espacios después de la muerte; sin embargo, estos son dados a la inversa, desde el búdico hasta el astral, diferente en el caso de Egipto o de la mitología cristiana como mencionamos. Esto no representa ninguna contradicción, sino que bien pueden plasmarse del siguiente modo:



Así todo vuelve a retornar, es como lo plasmamos en el diagrama. Como hemos visto, todo parece coincidir con sorprendente coherencia.



De este modo, se cierra el proceso *postmortem* según lo explican los mitos: del existir al ser, del ser al no ser y de este nuevamente al ser y al existir, como una rueda *saṁsārica*, como dirían en India. Esto, claro está, es según las estructuras de un *paradigma iluminativo* en que el viajero solo accede a un paliativo para su realización y

nunca deja de ser un hombre proyecto para convertirse en un hombre total. Este diagrama es el que sostiene K. Wilber para su idea de *El proyecto Atman*, en el que confunde lo *pre* con *trans*[89]. Sin embargo, Wilber olvida el otro paradigma, *el redentor,* donde *la realización total del hombre* es ahora posible y de este sistema prepersonal se ocupará mayormente nuestra obra.

§ *Paradigma de la redención a la liberación*

I MONOMITOS DEL VIAJE DEL HEROE

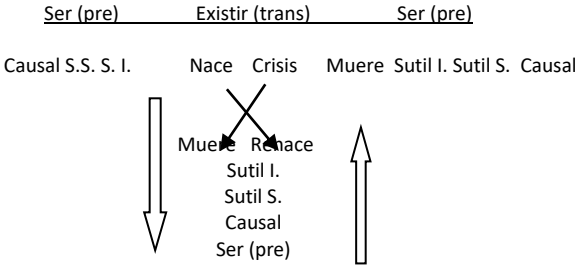
En el paradigma anterior, cuando únicamente se encuentra el camino iluminativo, la existencia humana no tiene una forma concreta de lograr su completitud, o su *Sí-mismo* que tanto busca, en otras palabras, "realizar al Ser"; falta algo. Siempre será así un hombre proyecto o un hombre incompleto, su salud mental será una utopía y una promesa incumplida de las psicotécnicas de turno que devendrá en un tipo de espiritualidad densa, la espiritualidad volitiva. Sin embargo, en este paradigma esquemático (mito del héroe) emerge ahora, en esta vida, la posibilidad real de salvación y de alcanzar al ser *sin dejar de existir*.

La manera interpretativa de plasmar aquí este mitologema, el del viaje del héroe, es "redentora" y "monomítica" dentro de la lectura anterior. Hablamos de la crisis expiatoria, de una crucifixión central egoica, única e irrepetible, que lo realiza por identificación ontológica y produce como resultado un estado del ser contemplativo y de una espiritualidad etérica, perenne. Por otra parte, la expresión "monomito" es un término que ha utilizado J.

[89] *Op. Cit.*

Campbell y nos transmite la idea de un mitema que no depende necesariamente de los otros como cosmogonía-teleología-escatología, sino que se basta a sí mismo y en él existen todas las bases temáticas de la mitología total. Sin embargo, hay en el monomito *una inversión* del proceso *nacimiento-muerte* por *muerte-re-nacimiento.*

Ya que situamos el monomito del viaje del héroe en una crisis central, como vimos en el esquema de arriba, los procesos de la mitología se invierten, aunque continúan por analogía. Esto es necesario para que el viajero heroico viva el proceso del astral al âtmico o de la existencia al ser *sin morir biológicamente,* y en este caso, solo se destruye el yo. Si la muerte ahora es psíquica-yoica su posterior renacimiento también lo será. Veamos:



Como se puede observar, el *cosmos-telos* se invierte en el *telos-cosmos*. De modo tal que el héroe experimenta la plenitud del ser en el proceso de su existencia, pero en una crisis suspensiva; vale decir, pasa del tiempo y del espacio móvil hasta el tiempo suspendido y el espacio nulo y gusta del no tiempo y del no lugar. Se rompe la ilusión y se accede a lo real-real. Esto se entiende mejor en la paradoja de la pasión del yo donde nace biológicamente, es decir, en una encarnación, es sacrificado y renace libre en una

"inmaculada concepción" para ascender a la diestra del Padre. Así el yo es el héroe que protagoniza esta experiencia sagrada que, si sale como es deseado, se libera y realiza al hombre total.

El germen redentor está implícito en todas las tradiciones herméticas de Oriente y Occidente, ya que esta estructura es una condición *sine qua non* para la recreación de la psique y para pasar de la redención por el otro a la liberación por sí mismo, es decir, de la espiritualidad volitiva a la espiritualidad perenne. Sin embargo, la enseñanza única de la iluminación gradual es neurótica, fijista, sostenida por los mitos evolutivos y procesos de cambios graduales a lo largo de infinidad de vidas. Los mitos redentores o del viaje del héroe una vez planteados como una crisis (que incluye la iluminación), son irrepetibles, únicos, ya que crean un antes y un después que modifica la vida en curación.

Dentro de los esquemas de mitos, quien mejor lo ha planteado en el campo de la trascendencia han sido los textos bíblicos en una teología de la salvación, donde Dios crea el mundo y al hombre, este cae del Edén y Dios lo redime en la crisis del acontecimiento de Cristo para lograr la identificación y la realización del hombre total.

§ *Estructuras y paradigma del monomito*

El exhaustivo trabajo de J. Campbell al respecto arroja luz sobre el asunto[90]. Según este autor, la estructura del monomito se da en la siguiente unidad nuclear: 1) separación, 2) iniciación y 3) retorno. El héroe realiza su camino desde el mundo de lo cotidiano (de las "formas" diríamos en el presente estudio), y se dirige a zonas

[90] *Op. cit.*

sobrenaturales, se enfrenta a fuerzas fabulosas, gana la victoria decisiva y retorna de su misteriosa aventura como maestro de ambos mundos, el que perdió y el que recuperó.

Otra estructura más detallada que provee el autor supracitado es la siguiente: 1) llamado a la aventura o señales de la vocación del héroe; 2) negativa a ese llamado o locura, huida del Dios—como Cristo que oró para evitar su calvario-; 3) ayuda sobrenatural, la inesperada asistencia que recibe el que ha emprendido la aventura —baja un ángel y fortalece a Cristo—; 4) el cruce del primer umbral —crucifixión del ego—; 5) el vientre del pez de Jonás o la *nekya* de Jung, vientre materno, victoria, iniciación, pisar la cabeza de la serpiente; en esta *nekya* puede notarse los siguientes mitos como: A) camino de pruebas o aspectos siniestros de los Dioses; B) encuentro con la Diosa-madre o la felicidad de la infancia recobrada; C) la mujer como tentación o incesto —encuentro con la sacerdotisa—; D) reconciliación con la figura del Padre; E) apoteosis y F) la última gracia.

El retorno es necesario para la continuación de la energía espiritual del mundo, aunque corre el peligro de no querer regresar (morir) o no querer cumplir con la misión de ayudar a los hombres a seguir el camino hacia la liberación. Pero hay otro peligro: que el héroe no sea digno, en ese caso sería “encadenado” o “condenado” a la circularidad de la muerte y resurrección sin fin o experiencia mística *interrupta*, anulando la posibilidad de liberación quedando atado a la crisis psicótica. Así vemos: 1) negativa de regreso; 2) el cruce del umbral del regreso (resurrección del ego) o vuelve al mundo normal y 3) la liberación. Ahora se cumple la estructura total de la

experiencia liberadora de: 1) tortura, 2) muerte, 3) resurrección y 4) liberación.

I MITOS EJEMPLARES DEL VIAJE DEL HÉROE

Me he extendido lo suficiente en mi *Redención y liberación* en este aspecto de la mitología, aquí solo trataré rasgos funcionales al tema general[91]. Uno de los mitos más antiguos que se conocen en esta estructura es el que proviene de Sumer, hablamos de la muerte de Dumuzi y de la salvación que le provee su esposa Inana (Tammŭz e Iŝtar). Dumuzi era un pastor o héroe arquetípico que reinó antes de Gilgaméŝ y pertenece a la lista de reyes postdiluvianos, pero también, de quién la Diosa Inana se enamoró perdidamente. Lamentablemente el mito nos ha llegado incompleto, pero por lo que sugiere el relato es un amorío incestuoso (el proceso heroico o el monomito comienza o es pulsionado a partir de una relación sexual indecorosa), por tal motivo, Dumizi es sacrificado o muere clavado bajo un árbol. La idea que la sexualidad prohibida es el primer desencadenante de la crisis mística ha sido trabajada ampliamente en las corrientes de tantrismo de la "mano izquierda" o "vías húmedas". Dumuzi al morir baja al inframundo. Allí Utu o Samaŝ, el Dios de la justicia media para que Dumuzi renazca en la vegetación primaveral y muera todos los inviernos.

Otro monomito clásico lo encontramos en el viaje del Gilgaméŝ. Este emprende una travesía con su amigo Enki-Du para encontrar el camino a la inmortalidad y debe vencer al demonio Humwawa. La vida esta simbolizada por una planta, que el héroe deberá recuperar del fondo

[91] *Op. Cit*.

oceánico. Una vez que Gilgaméŝ recupera la planta de la vida una serpiente se la roba.

En Egipto, el mito del viaje del héroe tiene una relación arcaica con el renacimiento de Ra (Re) y el transito cósmico montado en una barca en forma de serpiente. Nut, la Diosa cielo, está en abrazo sexual sobre Geb, el suelo. Ra es un niño al amanecer, un adulto al mediodía, un anciano al atardecer y un difunto a la media noche, para renacer victorioso al otro día. De este modo, el vehículo que transita por el espacio sagrado une los dos hemisferios o extremos del Oriente (la vida naciente o *eros*) y la orilla de Occidente (habitación de los muertos o *thanatos*), formando un lazo indestructible entre lo vital y lo latente.

Otro mitema es el de la muerte y resurrección de Osiris. El Rey divino de la fertilidad que, en tiempos primitivos fue asesinado por su malvado hermano Set, el que representa la aridez. La razón de su odio era que Osiris tuvo amoríos con la esposa de Set, Neftis, debido a la homosexualidad de este. Osiris, que representaba la neurosis, una vez que es muerto, es puesto en un árbol y descuartizado en varios pedazos, donde pierde el falo, es decir cae en una psicosis irreversible. Isis, la que conoce los secretos de la resurrección, copula con un falo de oro dado a Osiris con quien tiene un hijo con un pene en simulacro o pilar mágico (que también es visto como la columna vertebral del Dios), así Osiris pasará a reinar en el inframundo (su resurrección le da vida como difunto en un doble) y Horus (Osiris renacido) protagonizará el drama mitológico y vengará a su padre, matando a la psicopatía setiana, reemplazándolo en el drama neurótico.

En la India, tenemos el esquema de Kṛṣṇa, el avatara de Viṣnú que vino a la tierra a liberar a los mortales. Kṛṣṇa está en el fondo psicótico de la *pralaya* y al emerger

convive con un mundo neurótico. Cuando hubo cumplido su misión, su propósito en la vida, se retiró junto a un árbol y un enemigo lo atraviesa con una flecha colgando su cuerpo en sus ramas para que lo devoraran las aves. Kṛṣṇa desaparece y retorna al seno de Viṣnú, a la unidad indiferenciada.

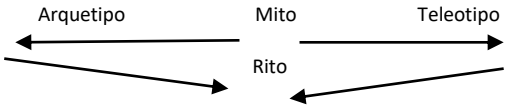
En el caso de Buda, este personaje tiene un viaje interior heroico cuando alcanza la iluminación bajo el árbol *Bo*. Este descenso también puede leerse como una crisis psicótica. Se libera de la cadena causal del karma y conoce la razón del sufrimiento en las cuatro nobles verdades, así alcanza el nirvānā. Cuenta la mitología afín, que en el momento de su despertar surge una serpiente del seno de la tierra y lo envuelve siete veces, y al llegar a la parte superior de Buda, la serpiente produce cinco cabezas, símbolo de los cinco Budas de la meditación.

Una analogía interesante la encontramos en los relatos de la pasión de Cristo donde están bien delineados los esquemas de la experiencia liberadora, como la tortura, la muerte, la resurrección y la liberación o ascensión al Padre; además que transcurre en tres jornadas misteriosas. Según el evangelio gnóstico de Nicodemo, Jesús baja al inframundo y vence a Satán, la serpiente original y se presenta ante Dios con la redención de los hombres. Como se podrá apreciar, por estos breves ejemplos, la dialéctica del monomito es primeramente de descenso que parte de una base neurótica (*telos*), un hundimiento patológico, el ascenso hacia la luz (*cosmos*) y la curación integrativa.

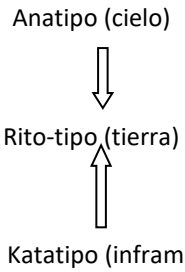
§ *Metafísica aplicada de los mitemas a los ritemas*

Del mismo modo que los mitemas se revelan en tres momentos de la existencia temporal (cosmogonía, monomito y teleología), es decir, avanzan hacia un

adelante dé, los ritemas (o motivos rituales), en el gesto corporal, tienen su correlato, pero con el agregado del tiempo efectivo y el espacio contingente. Sin embargo, en el rito, a diferencia del mito, ocurre algo opuesto. Mientras que los mitos son proyecciones espacio temporales en la narración *trans*, los ritos, a través de lo dinámico, tratan de anular ese tiempo y ese espacio en la actuación *pre*. Ahora el rito se sitúa misteriosamente en un presente continuo o *flujo* buscando el tiempo suspendido, atrayendo hacia sí las dimensiones pasado (arquetipo) y futuro (teleotipo).

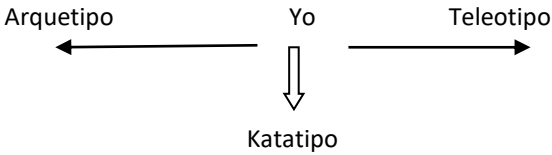


Pero el rito también intenta *truncar* y unificar el espacio, es decir, no solo trae el arquetipo pasado al tiempo presente, sino que intenta supraponer los espacios del cosmos mitológico del mundo celeste y del ámbito infernal:

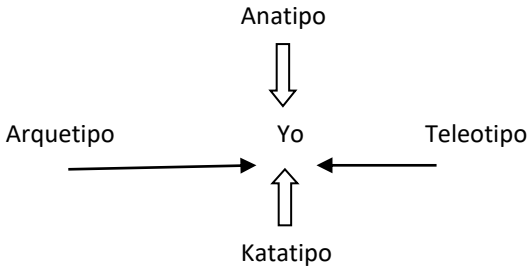


En el mito la proyección experiencial es hacia las cuatro direcciones posibles del espacio sagrado, siendo el hombre, en la instancia ritual, un antropo-centro simbólico de la vivencia religiosa. Entonces el mito, en su narratología, es direccionado desde su nacimiento cosmogónico hacia su teleología o final mortal. En otras palabras, el yo psicológico-ontológico, siempre se postula en la

centralidad del mismo proceso, siendo el héroe o protagonista de la vivencia; es decir, el viajero, con la que ese yo se transporta de un mundo sobrenatural a otro, no solo en el existenciario pasado-presente (nacimiento-muerte) sino hacia el ser que intuye en el arriba (lo trascendente o Ser supremo) o hacia abajo o adentro (lo trascendental o yo óntico), como búsqueda de la experiencia de conversión, con dirección al ser interno pero con intención del paso al no-ser (katatipo o destrucción) como nadidad o como lo que está más allá del ser —entendido en el esquema mitológico como lo infernal o demoníaco—.



La proyección egoica subjetiva mítica es centrífuga o como pulsión hacia el afuera, mientras que en el rito la pulsión es introyectiva o centrípeta, que intenta reducir hasta anular el tiempo, el espacio y el mundo sagrado y unirlo con el profano en un punto tangente donde el tiempo se deroga y *el yo muere* simbólicamente para luego *renacer.*



Dos de estas dimensiones: espacio-katatipo y tiempo-teleotipo son oscuros o negativos (*thanatos*), caóticos y torturantes para el Yo, desconocidos, ya que uno es el futuro y el otro es la nada. Mientras que los otros dos extremos dimensionales, tiempo-arquetipico y espacio-anatipico (*eros*), son realizadores o son el pasado mítico reactualizado en el hoy. De la acumulación de estas dos fuerzas femeninas y masculinas, el héroe o el ego, luego de descender a los infiernos (crucifixión) y ascender al cielo (redención) se libera. ¿De qué se libera? De los egos simpáticos o especulares con sus debidos condicionamientos psicológicos y culturales que llevan el sin significado de la neurosis o la "*angustia de la nada*" en la religiosidad de las formas, para renacer en un ego post-místico y emancipado de esas formas redentoras de la espiritualidad volitiva y del tiempo *trans,* y realizar al ser en lo *pre* del tiempo suspendido, enfrentándonos a lo que somos, aceptando la finitud en la espiritualidad perenne, produciendo en el hombre autorrealizado un estado contemplativo del que logra la empatía donde anula la proyección.

§ *Ontología del tiempo en la vivencia sagrada*

El pensar lo impensable, es decir, pensar al tiempo, es un tema que ha llamado la atención de la ontología especulativa filosófica tanto de Oriente como de Occidente. Aristóteles entendía el tiempo como una sucesión de ahoras, cada ahora estaba "suturado", vale decir, entretejido indefectiblemente con el pasado que pasó y con el futuro que vendrá, y que el tiempo fluye uniformemente, tal cual lo asume posteriormente Newton. San Agustín discrepó con este punto de vista objetivo del tiempo y lo entendió además como subjetivo o como

fenómeno que debe ser pensado como interior a la consciencia. Asimismo, el concepto de tiempo, no solo fue tratado por la filosofía, como lo hizo Bergson, sino también por la literatura como en el caso de Borges, en este pensar como la superposición del tiempo. En India la *kala* o *darsana* del tiempo se la considera como una "filosofía primera", y en este caso, guarda una uniformidad de tiempo lineal y circular en una sucesión de ahoras con creaciones y destrucciones, pero recuperadas en el rito.

Sin embargo, aquí nos interesa, no la especulación histórica del tiempo sino su sentido fenomenológico, aplicado a la instancia sagrada, donde el yo es el muro que divide entre la realidad temporal sagrada y la realidad temporal profana. Así lo que media entre las dos maneras de sentir y entender el tiempo es el ego, el yo psicológico en el flujo del mundo profano como *trans* y el yo ontológico en su suspensión del tiempo sagrado en búsqueda de lo *pre*. El pasaje de una intuición de tiempo a otra, es decir, del tiempo profano al tiempo sacro está implícito en el grado de difuminación del yo psicológico y la emergencia del yo ontológico. Esta porosidad psíquica, creídamente nuclear, es la escalera que comunica o punto que une las dos realidades. Ahora el yo, como teoría general, sirve de sostén de la religión de las formas, o su nivel hacia el afuera trascendente de símbolos, mitos/*lógos* y ritos, y es el sujeto de saturación de estos fenómenos, quien prolonga una hierofanía en la inducción pulsional regresiva al yo ontológico trascendental en la meditación, plegaria/oración y contemplación, como detención, como relación y como identificación.

El primer receptor es el cuerpo en su calidad de persona (yo físico o ego adámico). Este yo formativo está situado en un lugar específico del espacio y en un tiempo puntual del

flujo consciente, siendo los egos simpáticos (serpentino primero y psicosocial después) aquellos que son receptores sensoriales y conceptuales del devenir indetenible del tiempo. Entonces, el primer estadio de situación del rito en su andar temporal es el ego psicológico, y a medida que ingresa este yo en el plano sagrado intentará hacer emerger una parte más sutil de sí, más fundamental, su yo ontológico. Este yo espirituoso es el receptor de la suspensión fenomenológica de ese tiempo, mutando así el tiempo profano finito que lo lleva a la nada del teleotipo como fin al tiempo sagrado que lo realiza en lo anatípico como totalidad *ahora*. Esta es la *ruptura de nivel ontológico* que notó M. Eliade, cuando se parte la tangente fluyente del yo psicológico al yo ontológico efectuando una conversión; aunque no todavía una experiencia mística.

I FENOMENOLOGÍA DEL TIEMPO SAGRADO

Si bien no podemos comprender a cabalidad el tiempo, ni explicarlo en forma concreta, más allá de las teorías acerca del mismo, el hombre logró medir su aparente velocidad. Los relojes, sean de agua, de arena, de sol o de agujas cumplen ese rol de medición objetiva según las rotaciones de los astros; vale decir, las cosas externas *se mueven*. En otra instancia, los cuerpos celestes y sus desplazamientos "circulares" como notó Gilles Deleuze, son el gran marcador cósmico, tanto del tiempo en lo real profano o seglar como del tiempo sagrado o ritual. Así, regulan la rutina existenciaria del yo psicológico, y en el recorte sagrado instauran "momentos" especiales al yo ontológico para practicar sus rituales de orden sacramental. Para nuestra mentalidad occidental, el tiempo es uni-direccional, vale decir, siempre avanza hacia "un adelante",

hacia una meta misteriosa incierta, nunca retrocede, lo consume todo, jamás se detiene, su dirección es mortal.

El futuro siempre *viaja* hacia nosotros (o nosotros hacia él), pero el futuro nunca llega, o, mejor dicho, cuando llega es presente, e inmediatamente, al intentar percibir a ese presente ya se ha transformado en un pasado perdido. Cuando realmente llegue y pueda asirse será la presencia de la muerte como realización, ya que fluye desde un pasado inexistente hacia un futuro también inexistente y, cuando llega, ese pasado se esfuma. Esto nos evidencia que el paso del tiempo es una sensación ilusoria (*maya*) de la consciencia que percibe el movimiento en el mudo real (movimiento intemporal o *Tao*). Pero, a pesar que se traslada solo allí en la percepción subjetiva, nuestra consciencia no logra así su comprensión (empero paradójicamente sin ese flujo constante el yo no alcanzaría su asunción de sí en el mundo); nada podemos hacer para alterarlo o modificarlo. Esta sensación de continuos "ahoras" que *trans*curren en la consciencia trascendental, están sostenidos innegablemente por una experiencia fenoménica trascendente de la conciencia como algo que transcurre en el afuera (se mueve y las cosas se degradan), como si ocurriera una percepción de ambas; así solo es intuida como el campo total de la trascendencia, como *sucesos que pasan,* pero a la vez *están estáticos*; esto tal vez explique su incomprensión. Solo la consciencia lo *capta* desde su dualidad subjetiva-objetiva, así el yo vive, pero cuando intenta ingresar en sus misterios desde ese lugar interno pierde su comprensión ya que el tiempo es inobjetivable o es trascendencia pura que, para experimentarlo así, en su totalidad, el ego debe morir y emerger el *yo óntico* o ser en su captación y realización unitiva.

Esto ha ocupado sobremanera al hombre religioso en la antigüedad, que siempre sintió una suerte de rechazo por el avance implacable de la temporalidad que a su paso lo deteriora todo desintegrando el cosmos existenciario en la angustia de la nada. El tiempo es la muerte. El antiguo, a pesar de su "verticalidad" (dirección divina presente en su vida cotidiana) o de unión de las realidades sagradas y profanas, de su transvaloración de planos existenciales y ontológicos, vivía esta *aparente* contradicción. Por un lado, el avance del tiempo era inexorable, lo destruía; por el otro, la misma temporalidad disolvente de la vida parecía regenerar esa vida que se había llevado (el sol siempre sale al otro día después de su puesta en el Occidente; la luna revive después de los tres días de su ocultamiento en la luna nueva; la primavera parecía traer la vida que se llevó en el invierno; los animales, a pesar de su muerte siempre conservan su alteridad, etc.). Esta observación acerca del tiempo, que del mismo modo que destruía en la muerte o en la nada, luego recuperaba nuevamente al ser en la resurrección de lo anterior, como una rueda hacia el existir, hizo que el yo, no solo creyese supersticiosamente que a él le podría ocurrir lo mismo en el mito *postmortem*, sino que tratara de congelar ese tiempo en su vida presente utilizando para ello el rito centrípeto o introyectivo.

El acto ritual *ídem*, siempre repetido como lo hicieron los Dioses en el mito, tiene una suerte de rechazo por la unidireccionalidad psicológica del paso temporal y a su destrucción hacia una nada insoportable. Vale decir, que para el yo psíquico humano, en el drama sagrado, el rito intenta acceder al yo ontológico y deviene la sensación que el tiempo se detiene o se vuelve a actualizar *ad infinitum*. Sin embargo, para el hombre religioso, en su subjetividad sensible, en el momento del rito, se vence a

la *ilusión* (sombra, *maya*) del paso temporal sobre la tela de fondo "irreal", ya que siempre se está verdaderamente en el continuo presente. Así esa secuencia temporal ritual está más allá de la histórica lineal, curvando el tiempo como los anillos de una serpiente cósmica, de tal modo, que el sujeto redimido retorna al origen arquetípico en *lo pre*. En otros términos, el rito, si es operativo y simbólicamente vivo, tiene la suerte de traer el acontecimiento mítico al presente, y la creación y la destrucción acontecen en el ahora, en ese preciso instante. De esta manera, el hombre es el héroe que mímicamente destruye el yo en el viaje sacrificial y se transfigura él mismo (su ser) en un yo distinto, renacido, en un tipo de ego espiritualizado, postmístico, realizado. Es el acto del momento lo que realiza en la parodia y el protagonista participa así del drama cósmico.

I 1 Elementos simbólicos en el tiempo religioso

Los elementos simbólicos o medidas temporales que entran en la consideración del tiempo sagrado son los siguientes: 1) arquetipo, 2) tipo y 3) antitipo.

I 1 1 El arquetipo

El arquetipo que referimos aquí, que no debemos confundirlo con *los arquetipos* de la psicología analítica de Jung, es una *medida* de tiempo simbólico que utilizamos en ciencia de la religión, en la que están ubicados los acontecimientos narrados en los mitos. Como el mito es un acontecimiento fuera del tiempo común, esta medida imaginaria es un recurso necesario para comprender la vivencia global del hombre devoto. Corresponde a la acción hecha por los Dioses o los héroes en el origen, en el *illus*

tempus o en la era primordial, es decir, cuando deviene el ser del no-ser. Esta emergencia *pre* desde lo abismal del inconsciente hacia el umbral de la consciencia es diferenciada en el tiempo, desde el no tiempo como nada hacia el tiempo suspendido del ser primitivo incipiente leído en el mito como Dios.

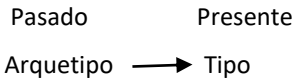
Ἀρχή significa "viejo", "antiguo", o "principio"; τυπος significa modelo ejemplar o matriz: vale decir, modelo primigenio. Antes que ocurriera la gesta mítica en el tiempo existenciario, el tiempo no era o estaba suspendido. A partir del hecho fecundador o creador, existente y fundamental, el tiempo comenzó a computarse, el mundo nace (existe o es alumbrado) y es tal cual lo vivimos ahora. La primera materia del yo como *prakṛti* es creada en el *cosmos* y condenada al *telos* del retorno a la inexistencia. El tiempo así se diversifica en ambas realidades: la animal y la mítica. Una tiene sentido angustiante y la otra tiene un sentido sagrado. Esto es lo que algunos autores como Lévy Bruhl llamaron "mentalidad primitiva" o Jung "participación mística", lo que aquí llamaremos "mentalidad mágico-religiosa". El arquetipo siempre corresponde al fenómeno mitológico, religiosamente hablando, a la edad de oro del mito cosmogónico o *zep-tepi*, donde el Dios creador alcanzó su meta de emergencia, donde las divinidades *eran,* pero no *existían.* En esta medida arquetípica, el ser, bajo la mascarada de Dios, no solo está en el cielo (verticalidad) sino en el arquetipo (horizontalidad). No obstante, en la repetición gestual del mito, es decir, en el rito, entra en juego otra secuencia temporal.

I 1 2 El tipo

El *tipo* corresponde a la instancia ritual *en sí* como *acting*. Es una acción modélica y de carácter simbólico hecha (*hechizo*) en el tiempo presente. Dicho rito típico en su *moving* es una operación de control temporal y espacial; por lo tanto, es sutil la diferencia fenoménica entre un rito religioso o un rito mágico[92]. Como acto que repite el pasado en el presente, antefigura algún suceso mítico; ahora en el momento ritual, como "consciencia de tiempo" subjetiva, el hecho se hace operativo, es decir, post-transfigura (y en la magia transustancia) y, al igual que el mecanismo psíquico de la memoria, *vuelve a vivir* el pasado; lo reactualiza en el hoy. Repite y revive en el hoy un acto cuya "verdadera realidad" fue llevado a cabo en el pasado mitológico, en la cosmogonía, por los seres superiores, o algo parecido. En otras palabras, el mundo es vuelto a crear hoy por renovación litúrgica. Pero también tiene la participación de repetición y presentificación en la parodia de un suceso futuro o teleotípico, como veremos a continuación. Entendamos esto bien, digo *parodia* ya que esto no es un fenómeno objetivo más allá del acto, pero en la subjetividad tiene valor sacramental. En la secuencia tipo

[92] Es interesante el dato que la expresión hechizo (hecho) que deviene de *phármakon* o veneno. *Phármakon* (farmacia) también alude a la víctima del sacrificio ritual, cuyo cuerpo inmolado cargaría con los males del grupo, curándolos, redimiéndolos. Los venenos utilizados desde la antigüedad como medicina eran tomados en muchos casos de serpientes, siendo el símbolo de la inmolación a los pies del árbol y de la resurrección en su erección, siendo también un símbolo fálico. La serpiente entre sus muchas solidaridades es además un emblema de la medicina y del tiempo por los ciclos de sus anillos.

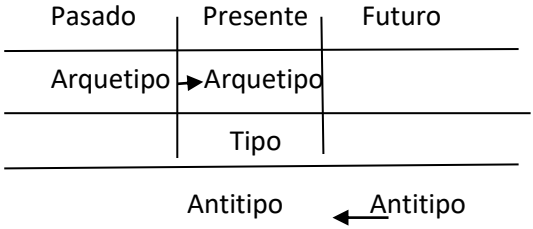
(punto céntrico), se gesticula en el presente (rito) el arquetipo mediante la repetición, en la psique humana se desarrolla *la sensación* de que los dos tiempos se recuperan anulándolos en una sola tangente temporal.



Así el ritual tiene la virtud de hacer presente el tiempo mítico.

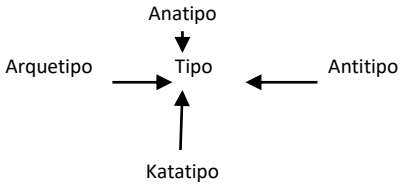
I 1 3 El antitipo

El flujo simbólico tiene dos orientaciones: temporal por un lado y espacial por el otro. El antitipo es la teleología hecha presente, donde la muerte o el no-ser ocurre ahora.



De tal modo que, el teleotipo *trans* se adelanta y el arquetipo *pre* como cosmos se retrasa, anulando los tiempos así completa la experiencia del monomito que tiene las mismas pretensiones.

En una segunda orientación es también una anulación del espacio celeste y del inframundo.



En el centro, donde se encuentra la multidireccionalidad, se muere y se nace, se trae el infierno y el cielo a la tierra y el tiempo se anula. Allí, es precisamente donde se crucifica el yo y emerge el ser. El proceso psíquico centrípeto y centrífugo se plasma en la arquitectura sagrada de los templos, por ello, esto también implica al espacio contingente.

§ *Metafísica del espacio*

Podríamos definir al espacio como *la forma absoluta* del universo o el modo en que presenta la materia en él y que posee una substancia que surge de lo real-real hacia todas las direcciones de ese espacio. El espacio en sí, tal cual es, posee todas las formas en los objetos que lo constituye, sin embargo, este espacio es *nouménico* o es el *noûs* como lugar total o no-lugar, por tanto, es el campo de la trascendencia o la mente absoluta (metenconsciente). Como totalidad vacía no posee consciencia ni significado alguno. No obstante, nuestro cerebro como espejo de esa realidad real solo refleja un cono determinado por la luz. Dicho haz es solo una perspectiva limitada fragmentando lo real-real en la realidad captada por los sentidos subjetivos. Pero este acceso sensible al espacio nos permite percibir, por la función de la psique, aunque sea un fragmento finito de la infinitud del espacio mental. Razón por la cual el espacio es el predio real-real inconsciente y corresponde en buena medida a un campo total donde está situado nuestro cerebro y, por la función psíquica de esa captación, interpreta solo un fragmento del mismo en la consciencia.

Entonces el espacio puede ser entendido como totalidad y, a su vez, como parcela. Como totalidad es inaprehensible, como parcialidad *ahí* (ahí afuera) es tridimensional (ancho, largo y alto) donde a través del

“hueco” vacío permite que las cosas roten y se trasladen en él. La movilidad se hace posible dentro de los límites del círculo hermético. Ahora la rotación y la traslación hace que las cosas se degraden y consuman y da al perceptor la sensación ilusoria de la duración del paso temporal. Entonces el tiempo nace a la consciencia de los movimientos de los cuerpos y del envejecimiento de esos mismos cuerpos cambiantes.

El acceso del problema del espacio en su interpretación *physis-pique-noûs*, disocia el espectro unitivo creando dicha circunferencia sobre el fondo neutro de la trascendencia que, como veremos, afecta al movimiento dentro del espacio, y permite asumir al tiempo dentro de la psique como algo que fluye. Si el espacio de la trascendencia es inconsciente (metenconsciente) la toma de consciencia de captación psíquica de dicho espacio-tiempo requiere de proyecciones como campo de alumbrado para aprehenderlo. Mientras que la tridimencionalidad ancho, largo y alto “ahí afuera” se proyecta sobre la consciencia in-espacial, en ella, al abrirse a la imagen especular del espacio se crea la ilusión plasmada sobre la imagen de la curva profunda de la dimensión temporal que discurre en el imaginario pasado, presente, futuro. Por un lado, tenemos al espacio como construcción reflejada de la consciencia o espacio imaginario trascendental, es decir, la captación sensitiva del espacio externo dentro de la psique en perspectivas limitadas. Por el otro, el espacio tridimensional trascendente cuyo acceso es solo por medio de la ciber-conciencia a través de los sentidos corporales. Y por último el espacio tal cual es, el infinito, el que posee todas las formas y direcciones, vale decir, lo real-real, que es inaccesible y que funciona como predio constante e

inalterable, como campo de la trascendencia. Es bueno repetir aquí que como espacio situado en lo real-real, y al ser en su mayor parte inaccesible a la consciencia es inconsciente, además de objetivo, y como forma parte de un *predio colectivo* bien puede llamarse "inconsciente colectivo" o lo real-real colectivo.

En relación al espacio imaginario, para retomar el lenguaje de Lacan, y para aplicarlo a nuestra investigación de la fenomenología ontológica y psicología de la religión, tenemos la conclusión a la que llegó Mircea Eliade. Este autor, ha estudiado exhaustivamente el tema del espacio sagrado en contraposición con el espacio profano. Concluyó que el espacio como proyección de un fenómeno psíquico no es homogéneo, sino que es recortado, presenta incisiones y diferencias, ya que siempre lo media un tipo de experiencia que le da sentido interno y subjetivo[93]. Los espacios reales cuando son *contagiados* por la irrupción de "algo" proveniente de lo real-real o de la mente como campo de la trascendencia, cambian de constitución psicológica. En el caso de una hierofanía o manifestación de lo sagrado, o la conjunción de todos los sentidos sobrenaturales intuidos en la superposición del yo —como vimos antes en el ejemplo ritual—, devienen en "centros simbólicos" como espacios "celestiales" para la interpretación psíquica. En dicha vivencia se anulan las tres dimensiones subjetivas de la percepción de lo real en la consciencia imaginaria (alto, ancho y largo) y se "curva" de otra manera en la captación cerebral (recordemos el ejemplo de la serpiente enroscada y la relación arquetipo, tipo y antitipo). La mostración misteriosa del más allá (o la creencia que el más allá se muestra), a la sensibilidad

[93] Eliade M.: *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 2002.

psíquica, aterra, ya que abre el umbral de la consciencia o manda de un golpe al primer plano al yo ontológico, vale decir, hay un predominio del inconsciente personal y compartido, proyectando la vivencia sobre el mundo externo o inconsciente objetivo áurico y, de esta manera, *satura* el espacio contingente de densidad sutil y lo hace particular: un punto como unión de todas las direcciones.

Esta sincronía es harto peligrosa ya que permite el pasaje de todos los mundos y puede ocurrir desde la catástrofe patológica infernal hasta la tragedia mística de destrucción del yo, o en su menor medida la conversión religiosa donde el yo no llega a perder la identidad y su liberación queda *interrupta*. Pero podríamos decir que antes que ocurra la catástrofe psíquica ante la irrupción de la mente unitiva, esta intuición y sensación hace posible la experiencia ritual en la anulación del espacio y del tiempo o *epojé* en *la parodia*, cuyo juego análogo sirve de "talismán" protector contra los espíritus de la mente para vivir la experiencia controlada y protegida por el entorno social del grupo que participa en dicho evento.

Este centro espacial, impregnado de lo santo, tiene ahora dentro del templo controlado *status* de "*mana* y *tabú*". Es decir, el yo está en peligro de muerte por desintegración por causa de violar lo prohibido, pero también puede resucitar en otro yo espirituoso en la beatitud de la reconciliación. Esta atracción-repulsión o fascinación terrorífica es propia de la percepción de lo sagrado desde la disociación yoica cuya dialéctica es claramente histérica. Por lo tanto, el rito y el templo, al ser un punto que pretende la unión de todas las direcciones cósmicas, es un espacio religioso, ambivalente, fuente de vitalidad; pero también de la muerte o, mejor dicho, de la aniquilación ontológica, porque la muerte es un proceso

natural existencial que guarda la esperanza de la renovación. Pero para el hombre religioso, la aniquilación como producto de la ira del Ser Supremo, incluye la presión extrema del terror más horrendo, el dejar de ser. Ese es el desafío del ego y la raíz del monomito o del viaje del héroe como búsqueda de significado último, intenta vivir la unidad del campo de la trascendencia, pero por lo general solo se fija en la ambivalencia del sujeto yoico que oscila entre lo terrible y lo augusto. La conversión y la experiencia mística *interrupta* tienen esta lógica inconclusa, alienante y, en el peor de los casos, patológica.

En los ritos de las diferentes culturas esto se hace patente. Para el hombre en su vivencia religiosa, el espacio ordenado es el templo, o es el lugar consagrado por una hierofanía; por tal, dicho recinto santo trascendente, percibido como sagrado trascendental, está armado arquitectónicamente como si ese espacio fuese la psique, en correspondencia hermética con los movimientos astrales (solsticios, equinoccios, estrellas fijas, etc.) donde el devoto en el papel del héroe al entrar trasciende su yo psicológico, lo invade una irrupción del yo ontológico e intenta acercase al más allá del ego, hacia el altar central, morada de su Dios o del Ser como campo total de la trascendencia. Sin embargo, el papel del héroe lo asumen también el hombre santo, el sumo sacerdote, el chaman, el líder espiritual, el gurú en simulación; que previamente es un iniciado y ha sido santificado por tal proceso mimético de trascendencia del ego, de pasar de la realidad profana a la otra realidad, al ámbito de lo sagrado. En definitiva, dicho mediador es un manipulador perverso del terreno mágico, no obstante, para sostener su poder psicopático

impone un discurso moral[94]. Por lo cual para cumplir su papel debe convencer que su ética o moral deben ser intachables. Si hay falta moral en él, la ira de lo numinoso, que con su ojo espectador todo lo examina, lo extinguirá en el no ser donde no hay recobro. Caer en manos de los Dioses es el peor de los destinos. De allí la cantidad de talismanes y objetos votivos de carácter apotropaicos que tedian la escena.

Pero saliendo del ejemplo y volviendo al hecho en sí, el espacio es externo, por lo tanto, es parte de la realidad del afuera, objetiva y colectiva, cuyas tres dimensiones *son ahí*. Este solo es captado por los sentidos de la psique consciente, pero su punto "cósico" como referente, está inscripto en el mundo real lacaniano, vale decir, es el *noúmeno* kantiano o la "voluntad" en el discurso de Schopenhauer siendo inaccesible. Esto abre otro problema que deberíamos resolver, no sin dificultad, que sí ese espacio es inaccesible, a no ser por la iluminación sensorial consciente, la mayor parte de él corresponde al ámbito inconsciente. Entonces surge la pregunta de si ahora *el inconsciente es lo que está del lado de afuera*. Si está del lado de afuera, como algo adelantamos, comparte el *status* de "colectivo" y se inscribiría dentro de la psicología de masas, pero en ese caso la totalidad se viviría por representación y sería bilocal; esta bilocación explicaría su imposible acceso como lo metenconsciente, y como tal, este asunto planteado así sería un giro copernicano y un plano riquísimo para estudiar los fenómenos parapsíquicos

[94] Cf con Jung, C.: *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, México, 1987. Aquí Jung nos muestra como la inflación de la persona hacia el extremo de la neurosis puede desembocar en liderazgos y sicopatías.

como “otros sentidos” (pero esto lo abordaremos más adelante).

Por ahora, lo que nos interesa, al igual que antes hicimos con el factor tiempo, es pensar la relación onto-teológica del espacio en cuestión. Si el espacio está afuera y si es mayoritariamente inaccesible, solo lo captan los sentidos como deducciones cerebrales a través de los nervios ópticos y de la proyección de imágenes en el neocórtex re-produciendo un “espacio virtual”; por tanto, el espacio es tridimensional como cosa (alto, largo y ancho) pero inespacial como lo psíquico (ya que es solo un reflejo), así la dimensión espacial aunque es factual, se muestra en la consciencia como un *para-espacio* o una *simulación refleja* que confundimos con la realidad espacial.

Pero si se muestra el espacio en la consciencia por luz refleja, ¿no se mostrará también la sensación del paso del tiempo en el yo? En este caso el tiempo *no sería un factor real externo*, sino una sensación de la consciencia en tres dimensiones de flujo: pasado, presente y futuro. En lo externo solo hay movimiento de rotación y traslación que rige el proceso biocósmico, pero no el tiempo, ya que el tiempo es una referencia humana de la consciencia. Por tanto, el espacio multidimensional solo es en lo real, pero procura sentido de tal en la psique, y el tiempo es imaginario para la interpretación de esa psique, pero adquiere movimiento triforme en la percepción de lo real ante el nacimiento, conservación y muerte de los entes y las cosas. Es decir, que la asunción espacio-tiempo es solo un juego de eyección y proyección en la pantalla psíquica. Entonces estamos es condiciones de formular que en el mundo real objetivo hay espacio desplazado, pero no tiempo, y en el mundo imaginario de la psique hay

sensación de paso temporal pero no espacio. La fórmula sería algo así:

Consciencia subjetiva = E-1 + T-3 (Espacio 1+Tiempo 3)
Lo Real objetivo = E-3 + T-1 (Espacio 3+Tiempo 1)

Entonces en la consciencia/conciencia no hay espacio (E 1), solo un reflejo del espacio *ahí* y se capta como tres dimensiones, mientras que en el mundo real esta-ahí ese espacio (E 3) cósico, pero no hay tiempo (T 1), solo erosión del mundo natural y artificial, pero sí en la psique se captan las tres dimensiones temporales (T 3). Vale decir que, en el ámbito consciencial se refleja el volumen cósico del espacio externo, pero como solo es un espejo carece de espacio psíquico en sí, como los reflejos de los objetos de la caverna de Platón, pero como ese espacio allá afuera tiene movimientos y las cosas se desgastan por el paso fluídico de ese mismo acto de moverse captamos la idea de paso temporal, pero ese paso temporal es solo una ilusión como *maya*, afuera solo hay un presente eterno y en el reflejo irreal de la psique se engaña de que el tiempo "pasa" y tiene tres medidas, como pasado, presente y futuro. La disociación de las coordenadas espacio tiempo cran la confusión y hacen al ente caer en las formas distorsionadas, pero la coincidencia extraordinaria entre ambas dimensiones, la de la realidad psíquica con la realidad objetiva pueden causar una ruptura de lo referencial del yo al romper la proyección y derivar en una experiencia mística o la irrupción de lo real-real como campo de la trascendencia. Vale decir, surge lo *pre* de lo sin tiempo.

Ante la complejidad de lo expuesto, se nos dificulta seguir avanzando en nuestra investigación de lo

trascendente a menos que postulemos primero una teoría aproximativa y funcional acerca de lo qué es lo real para percibir donde se sitúa el problema del espacio tiempo y se aclare mejor lo tratado hasta aquí.

TRATADO III
LA ESTRUCTURA COMPLEJA DE LAS REALIDADES DEL YO

§ *La plástica del ego en la realidad*

Una vez abordado el campo de la trascendencia en su aspecto trascendente o pulsional hacia el ámbito de las formas religiosas, pasaremos ahora a considerar el problema de las cosas situadas en el mundo externo, de flujo continuo y de espacio tridimensional, de lo que se considera como "real"; pero *siempre percibidas dentro del campo de la psique.* Si lo real *es ahí,* pero es asumido como una imagen fenoménica dentro del campo psíquico, la comprensión de este asunto debe ser pensado desde la proyección de las impresiones de "algo" mayormente inconsciente interpretadas en la consciencia, pero inaccesible de modo inmediato.

Ya hemos establecido anteriormente que los símbolos son *sin tiempo* o tienen una participación a través de una de sus caras ocultas con la nadidad del no ser, y funcionan, además, por su condición bicéfala como un tipo de nexo entre el mundo imaginario y lo real. Por otra parte, también estudiamos, que los mitos están primeramente como suspendidos en la temporalidad por *reducción* fenomenológica o que presentan una solidaridad con el ser, ya que son pre-pensamientos; que el *lógos* es un estar existenciario en el tiempo y en el espacio (*muthos-logoi*) como asunción de la realidad a través del lenguaje semiótico y puede asumírselos en la cultura. Pero los ritos son una especie de "complejo" dado en la conducta y en el acontecer objetivo del cuerpo o una inducción parodial de retorno temporo-espacial a través de gestos, hacia lo trascendental, y funcionan retrospectivamente hacia el origen psíquico desde donde proceden; son afásicos o

regresivos a un antes del habla, lo que quiere decir que van camino al yo ontológico. Por tanto, este yo ontológico, funciona como punto fijo donde convergen los citados fenómenos, es decir, se orienta *a esa* realidad real sin llegar a realizarla. Así, antes de tratar el tema de la encarnación del yo en la existencia y analizar su vida intrapsíquica en su tránsito angustioso en busca de significado, debemos acceder primero a algunas apreciaciones críticas sobre lo que entendemos como "real" y como "real-real".

Lo real-real tiene un carácter de *absoluto unitivo* y en este estudio siempre se refiere a la mente total (*noûs* o *Tad ekam*). Por otra parte, hay que distinguirlo de la percepción de la realidad dual o lo "real" (la proyección de las sombras en la caverna de Platón o *maya,* lo cual incluye la interpretación de esa realidad y sus modos de manipulación): pero ambos son campos inaprensibles *tal cual son*. Lo concreto de la cosa real como tal, se plasma sobre la consciencia del yo como aparición fenomenal como si fuese una imagen "en el espejo". Entonces, la presentación cósica, ahora se refleja en su representación especular sobre la luna psíquica. Esta disociación, entre el bulto en sí y la imagen refleja del bulto como significado, hace que surja el yo, que ahora sí intenta comprenderla. Por intermediación del yo, dicha asunción se divide en percepción de la realidad trascendente y percepción de la realidad trascendental, pero su fuente es el *noúmeno*. Este esquema de "realidad" trascendental lleva a un predominio del yo psicológico y, por ende, al olvido del yo óntico, y opera como un elemento casi fundamental para la pérdida de significado en la existencia del tiempo y al afianzamiento del sentido inmanente hacia la nada. Asimismo, esto nos conducirá a observar como el yo

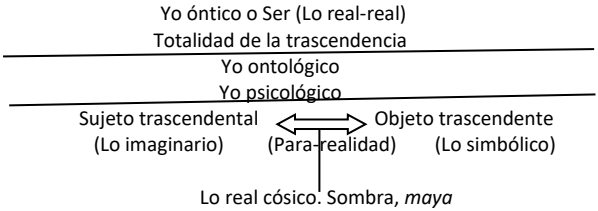
psicológico evoluciona a lo largo de la vida, y se da en "espéculo", hablando en lenguaje lacaniano, pero los estratos primitivos "imaginarios" de ese yo estarán siempre presentes, aunque ocultos en los recovecos de la psique (inconsciente individual), asechando para emerger cuando menos se lo espera sobre la conducta. De modo tal, que ahora la percepción es depositada sobre el mundo fenoménico de la realidad trascendente, aunque nunca abandone el ámbito de lo mente como totalidad.

I LO REAL Y LAS DISTINTAS REALIDADES

Comúnmente se entiende como "real" a algo que es *absoluto, nouménico,* inaccesible o un "campo de trascendencia" no-dual, y a la vez, que es existente o perceptible "solo a través de una proyección distorsionada y espectral como posterior interpretación de los sentidos" en el tiempo y en el espacio dimensional. En este caso, es una visión vigil multilateral sobre un hecho factual de carácter unitivo. Ahora la finitud del yo, tiene anteojos duales y propone un criterio subjetivo acerca de qué es una realidad verdadera y qué es una creencia ilusa u opinión. Esto, repetimos, coloca el asunto de la realidad en el terreno: por un lado, de la imagen reflejada sobre un "espejo", o en el otro, en el mundo platónico ideal. Así, el yo media entre la interpretación de una realidad objetiva concreta inmanente, aunque inaccesible, y otra realidad subjetiva abstracta, según sea el caso. Pero en todas las ocasiones de uso *lo real* pertenece a la zona meten-consciente o absoluta. Por lo tanto, lo objetivo tiene un juicio de verdad/falsedad *por percepción* y lo subjetivo también adhiere a esta conclusión *por interpretación* del yo en coincidencia. De esta manera, establecemos que *lo real-real es total como unitivo,* y *lo real* a secas *es dual y*

subjetivo en el juicio como tal. Por lo tanto, el sujeto/objeto de una experiencia es proclive a un juicio ambivalente de una realidad no accesible. Pero por el momento esto no es lo importante, sino lo que queremos subrayar es que tanto en el campo de lo subjetivo psíquico fenoménico como en el campo de lo objetivo de la cosa, ambos participan intersubjetivamente en el terreno del existir situados en *su* realidad, del cual *el yo es el medio interpuesto* de dicho juicio y de su consecuente interpretación.

Ahora, ante lo expuesto, llamamos entonces "realidad animal" al existir biológico que nace y muere—lo que ocurre—, y llamaremos "para-realidad" al significado que a ello se le dé, a lo que existe en la dualidad—lo que interpretamos que ocurre-. Allí, los acontecimientos facticos trascendentes disociados y las percepciones e interpretaciones trascendentales asociadas, se hacen efectivas en el campo de la *psiquis* y de la *physis* respectivamente; ahora de estos criterios depende el concepto que se adquiera y el *status* de verdad que se le otorgue.



Para salir de la dualidad o escapar de la existencia neurótica o de la "angustia de la nada", de la que el ego no tiene jurisdicción propia, es necesario primero separar la realidad en sus órdenes distintos. Debemos superar la realidad animal (*lo real*) y la del existir (*para-real*) y comprender que hay una categoría también real *más allá*

de lo dual que es el yo óntico o el ser (*lo real-real*). Si esta superación físico-psíquica no ocurre, intuiremos al ser como presente en una realidad real, pero será olvidado del terreno de la consciencia de sí (quedará inconsciente). De esta manera, el hombre en la existencia no tiene escape a su angustia de la nada, y su fin es el sin significado con sentido hacia la muerte sin explicación certera.

Ahora, entendemos aquí, que su encuentro con la realización de sí y su curación está indisolublemente asociado a una experiencia de ruptura de la barrera egoica como para-realidad psíquica (crucifixión del yo). Dicha inmolación es lo que hace posible la aparición de la realidad-real inobjetivable del ser como tal en su onticidad. Luego, el yo debe resucitar, retornando a una categoría distinta de realidad al ver la realidad tal cual es y esa iluminación será su cura. Dicho de otro modo, la para-realidad del sujeto/objeto se posiciona o invade o, mejor dicho, es invadida por un orden distinto de realidad: la óntica o la *del ahí del ser (sein)*. Esta realidad-real óntica no es dual, sino total (unitiva). Así se muestra al ser como realidad-real verdadera o *lo que no se puede simbolizar*. El ser, así visto, es el más simple núcleo en su primigeneidad entática. De esta manera, establecemos tres *status* de realidades distintas: una como verdad óntica inobjetivable de la trascendencia (Lo real-real), la otra, la realidad animal del nacer y el morir (lo real) y, la tercera, por proyección psíquica se disocia en dos para-realidad como subjetivas trascendentales abstractas (Lo imaginario) y objetivas trascendentes concretas respectivamente (Lo simbólico) en el campo del existir complejo y multidimensional.

Ahora bien, el yo psicológico es un viajero “reflejado” desde que nace hasta que muere, el que se desplaza en forma exógena existente, quiero decir, proyectado hacia el

afuera; mientras que en su parte interna endógena encastrada está oculta en su yo ontológico previo al ser o yo óntico. El ego progresa en su construcción de realidad o retrocede entre la realidad subjetiva consciente y la realidad objetiva conciente del mundo de los fenómenos en su aparición. Tiene atracción metenconsciente por el ser nuclear, pero, acceder a él significaría la inmolación, y como se niega a esto (aunque lo busca por paradoja) se mueve (según la ilustración de arriba) en forma horizontada (progreso o regreso) y no hacia lo vertical como lo *pre*, acceso que se da solo en la conversión en un grado menor y en la experiencia extrema mística de un modo destructor/reconstructor, como en los monomitos. Así, en pro de su auto-conservación, solo se manifiesta en la plástica de la existencia del mundo dual de lo subjetivo y lo objetivo respectivamente. El yo para existir necesita de la *psiquis* y de la *physis*, del tiempo y del espacio, de la para-realidad subjetiva y de la para-realidad objetiva. Esto es en sí mismo un grave error, grave porque no logrará *el significado mitológico* del *significado de su existir*, que es su motor de búsqueda más allá de su muerte. En cambio, el camino al centro matriz del ser le proporcionará su muerte egoica y su posterior resurrección. Así el paradigma libertario conectará con la totalidad de la vida y con una conclusión reparadora y sanadora del nuevo yo recreado. Es paradójico, pero el ego debe enfrentarse con su muerte sacrificatoria y su resurrección para hallar el significado y aceptar el sentido de ese existir finito.

II MOVILIDAD EXOGENA ENTRE LAS DOS PARAREALIDADES DEL EXISTIR DEL YO

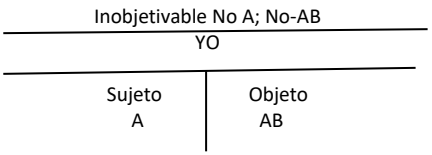
Entonces, para seguir avanzando en nuestro tema, establecimos tres tipos distintos de realidades a las que

intuye el yo y que hacen al campo unitivo de la trascendencia: lo subjetivo trascendental (lo real del campo psíquico), lo objetivo trascendente (lo real del campo somático-sociocultural) y al ámbito unitivo del ser o lo inobjetivable (lo real-real del campo de la trascendencia). En lo que hace al ente y a su existir en el cosmos, corresponde a la dualidad de la realidad psíquica como consciencia, a los aspectos que percibe y a la realidad física y "objetiva" de las formas concretas del ámbito fáctico, donde construye la historia del mundo en su intersubjetividad. Por otro lado, está el ámbito metenconsciente de lo inobjetivable que corresponde a la realidad del ser y del no-ser sin tiempo respectivamente, como lo subyacente del núcleo primero prepersonal o al núcleo constituido como algo alternativamente.

Lo que media entre las para-realidades duales (subjetiva y objetiva) y la realidad-real unitiva del ser es el yo. Esta es una membrana psíquica que por su densidad liminal no permite el pasaje psicoide de un lado al otro, es decir, el contacto del ente con el ser, ya que el ente, en dicho caso, peligra. Por lo tanto, la cara luminosa del yo pertenece al ámbito de la consciencia como vigilia, y su cara sombría a lo inconsciente como lo onírico, lo reprimido o lo olvidado como tensión entre la noósfera paterna y la biósfera materna (Naturaleza y Espíritu según los alquimistas). El yo psicológico luminoso es impermeable o negador de la unidad y tendiente al mundo de lo concreto; en cambio, el yo ontológico oscuro es permeable a abrirse al todo, a lo fontanal, a una supra-realidad, aunque mantiene su estructura básica.

La psique, desde su alumbramiento hasta su muerte, se mueve entre estas dos realidades: subjetivas y objetivas, pero siempre en el ámbito del existir dual. Este andar en

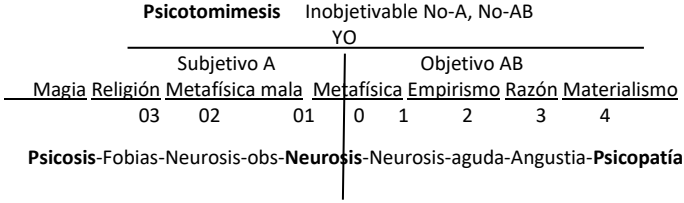
las formas, es la raíz de que no encuentre el significado que anhela, y que no pueda participar plenamente en la vida, ya que intuye otra realidad velada al saber del yo a la que no sabe cómo acceder. Le falta una parte del proceso del desarrollo psíquico, es presa del *eros* y víctima del *thanatos*. Anhela la unidad de su Madre, pero está prohibido por la ley del Padre. Está arrojado a la angustia de la nada, al malestar en la cultura. No obstante, siente el llamado del ser oculto, sepultado bajo sus egos, detrás del yo psicológico y del yo ontológico. Pero este sordo grito no es capturado por su consciencia como tal, sino que lo intuye como "falta", y que debe buscar lo que no sabe con la razón y que intenta encontrar lo que no conoce con la consciencia. Este es el origen de su tragedia, ya que el ser está velado en su *parousia.*



Mientras el yo transita para-realidades duales en la vigilia, este yo no le permite, por su propia naturaleza protectora captar la realidad-real inobjetivable del ser. Sin embargo, su crisis consiste en que "siente" la presencia constante de su núcleo óntico, vale decir, esa realidad-real es obvia. ¿Cómo funciona esta relación con la realidad-real? Se aclarará mejor si abandonamos, al menos por un tiempo, el lenguaje de la ontología y de la metafísica y lo planteamos en los siguientes términos: a lo subjetivo lo llamaremos *a priori* "para-realidad A", y corresponde al pensamiento primitivo en el hombre, infantil, animista y prelógico (está situado "antes" o "debajo" del pensamiento lógico y estructurado dentro de una sociedad); es la mentalidad

mágico-religiosa. A lo inter-objetivo lo llamaremos *a priori* "para-realidad AB" y corresponde al pensar lógico estructurado y crítico (como el que examina), es lo que sostiene la mentalidad científico-cartesiana o la razón. Uno será más cercano a una visión holística imaginaria, y el otro, a una visión disociada simbólica. Uno será tendiente a la psicosis y el otro a la neurosis como estructuras.

Todo esto, por una parte, por la otra, las mentalidades (*maya*) pueden ser forjadas por ideas racionales como pensaba Hume de las matemáticas. En esta dirección se puede postular el pensamiento científico-cartesiano o puramente materialista como el "pensamiento complejo", o todo lo que se entiende por racional y consciente o lo que se puede comprobar por el saber empírico y por los abordajes sistemáticos. Ahora bien, en la otra polaridad, nos encontramos con la "mala metafísica" o con el pensamiento infantil animista, mágico-religioso. Consiste en creencias infundadas, fe o superstición. De esta manera, podemos postular dos extremos zonales y otra zona gris media, veamos:



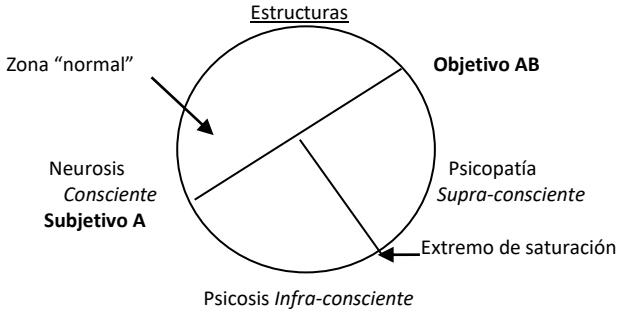
Estas zonas medias nos colocan en diversas posiciones o cuadros de para-realidades ilusorias y funcionan como "chasis" perceptuales o agregados (*skandas*) con las que nos concebimos a nosotros mismos y al mundo. Sin olvidar que estas conclusiones son solo aproximativas.

Por ejemplo, mientras más cerca estemos de "4" seremos personas con mayor capacidad de adaptación al

medio normativo, de mentalidad más racional, pragmática o científica, donde emerge la angustia como neurosis aguda. Aquí el conocimiento es reflejo y mediato. Pero existe el peligro de caer en algún extremo, como en ideologías, fanatismos o fundamentalismo, donde su saturación es la psicopatía como inflación de la persona (liderazgo o manipulación como un tipo de supra-consciencia) donde no hay salvación sino perversión.

Otro peligro consiste en que el fundamentalismo nos traccione por paradoja a una psicosis (infra-consciencia). No olvidemos que si visualizamos el cuadro de abajo en un círculo psicopatía y psicosis pueden encontrarse. Ahora, mientras más cerca estemos de "01", "0", "1" seremos de una estructura más flexible, también más inclinada a lo numinoso, nos encontraremos en una zona reflexiva o espiritual, donde equilibraremos la poesía, el arte y la filosofía, esta es la zona neurótica media o "normal".

Pero si nos encontramos en "02" la religión y la fe será la base de nuestra concepción del mundo, y en "03" el entorno de la magia, de los espíritus, del animismo, de la superstición, será el cuadro que dominará el espectro estando cercano al posible desenlace de alguna psicopatología, delirio, ya que la espiritualidad se hará densa, peligrosa, obsesiva y fóbica. Esta zona es tendiente a la psicosis.



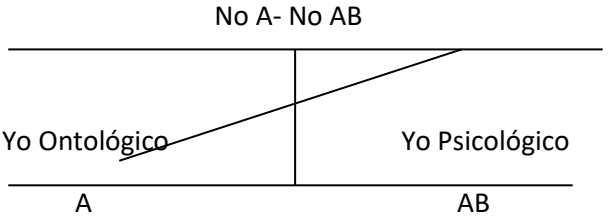
Se podrá ver entonces que la zona, dentro del vacío de la existencia humana “01”-“0”-“1” o “zona normal” (zona de mantención neurótica o la región de la consciencia), es, sin duda hacia donde apuntan a situarnos las psicoterapias como paliativos. Pero debemos postular aquí, que lo que deben proveer estas terapias, similar al papel de las religiones de las formas, son una concepción ontológica del mundo a través de valores en la figura de un Dios concepto propio de la cultura. Un Dios que otorgue una carga de significado, aunque más global e integrada al mundo real. Pero esto no es definitivo, ya que será una deidad creada por la psique *superyoica* hacia un *supra yo,* vale decir, una proyección del ser. Ahora bien, la creencia en un Dios que infiera en la vida del neurótico de manera mágica puede desequilibrarlo hacia una enfermedad más aguda y es “02”-“03” respectivamente.

Esto, tal vez explique por qué, en parte, el pensamiento es diferente en las distintas sociedades viviendo en diversas realidades, y aún, dentro de la misma cultura. Asimismo, esto puede ir mutando a lo largo de la vida de un individuo en su existir. El pensamiento “A” o mágico religioso es primitivo y concreto, posee participación mística, y nunca se suprime totalmente, siempre está acechando en lo más bajo del estrato del yo. Ahora, el pensamiento AB es adquirido por el ego psicosocial y es analógico. Lo que explica por qué un hombre adulto, universitario, que enseña la evolución biológica desde los primates hasta el *homo sapiens* puede volver ante una crisis del *eros* al pensamiento de la zona A (“02”, “03”) o disparase hacia el extremo AB (“4”), “zona psicópata”, perversa o supra-consciente, donde hay manipulación y anulación de la conciencia ética. Pero sin duda, ambos

casos polares son peligrosos por la saturación que presentan.

El lector ya se habrá dado cuenta que no es bueno estar en los extremos, ni del pensamiento subjetivo ni del objetivo. El borde ilógico es crítico por la pérdida de realidad que padece, y el límite lógico es tan crítico y peligroso por la sobre-adaptación a lo real; uno en el terror de lo sobrenatural (Madre lasciva y destructora) y el otro oscila desde el terror del Estado de la sociedad (Padre amenazante) hacia su liderazgo (asesinato del Padre) como "semejanza divina". Estas tres zonas de posicionamiento psicológico son complejas y no ofrecen mucha salida. Tampoco hay cura total de la neurosis en el punto medio o "0", es solo *un paliativo,* ya que en el existir el hombre es un proyecto siempre sin terminar, y en el principio pulsional el individuo nunca accederá al desarrollo ideal de su psique ya que lo trunca su muerte.

En el extremo AB de lo objetivo construirá su vida y sus expectativas solo en la razón, en la ciencia, en la duda metódica cartesiana, en la relatividad, en la dominación y en "la voluntad de poder". Esto deviene en vacío existencial (las crisis políticas y sociales de Occidente se deben en parte a este hecho, donde la excesiva razón se torna horrorosa y ocurren las revoluciones armadas y crímenes como en los campos de exterminios nazi, etc.). Ahora bien, por otra parte, el que basa su vida en el sector A y en los extremos "03", crea la certeza de lo sagrado, pero le invadirá el terror fóbico de lo divino interviniendo en su vida, terror a que lo destruya psíquicamente por la certeza del absoluto. Estas son formas subvertidas de buscar al ser. Esto me parece claro. Ahora analicemos la línea divisoria del ego. Para ilustrarlo mejor lo concebimos en una línea oblicua de los contornos:



Mientras más no acerquemos al sector objetivo de "AB", se hace más grueso el contorno del yo psicológico, y cuanto más nos acercamos al pensamiento "A" el yo ontológico se ensancha. Es decir, en el pensamiento mágico religioso hay *un predominio del yo ontológico saturado* y una estructura psicótica y en el pensamiento científico-cartesiano hay *un engrosamiento gradual del yo psicológico hasta su saturación* más cercano a una estructura neurótica y con un extremo psicópata.

En una lectura ontogenética del problema (luego veremos más en detalle en la parte II), en el niño, el yo psicológico es sumamente débil y el yo ontológico es predominante. A medida que avanzamos en el desarrollo psíquico de la vida, desde la infancia hasta la pubertad y de esta a la vida adulta, el ego psicosocial se hace más denso y se encastra o fortalece en el avance del yo simpático. Sin embargo, aun en la instancia progresiva, el yo puede sufrir una regresión al otro extremo "A" ante una crisis, un accidente, drogas, ascesis, etc., de hecho, el plano tecno-cultural le muestra lo divino por contraste.

II 1 El abordaje de un camino medio

Postulamos en esta tesis que la meta de la práctica psicoterapéutica en general es situar al paciente en el

abordaje del medio, es decir, la línea divisoria de A – AB o punto "0" y el concepto de *neurosis dentro de los parámetros normativos.* Es equivalente a decir que, la psicología solo estudia la enfermedad, se sostiene en ella y busca la mantención mediocre del sujeto. El estado de supuesto equilibrio es entre la "mala metafísica" y la metafísica filosófica[95], que, en términos religiosos, no es la liberación del ente, sino solo la adopción de un Dios concepto o un absoluto ultimo que dé "forma" a un tipo de sostén (*yidam*) que incida en su vida de manera normal pero no curativa de fondo.

La religión y la psicología tienen funciones similares: ninguna soluciona nada de manera definitiva. Pero en teoría, la religión propone al esoterismo y al misticismo como vías iniciáticas de salvación y la psicología aun no posee campo teórico de curación. Por supuesto, la salvación que prometen las vías iniciáticas es un camino iluminativo hacia lo *trans* o hacia la supra-consciencia y esto, por supuesto, no libera, sino que mantiene una estructura perversa dentro del sistema ilusorio perimetral

[95] René Guénon no estaría de acuerdo con esta inversión metafísica, pero no nos interesa. Para Guénon la *verdadera metafísica* es lo sobre-natural, pero para nuestra tesis todo lo relacionado con lo sobrenatural es "mala metafísica" o pseudo-metafísica. Guénon pone como argumento que la metafísica occidental solo se limita al ser, y la "verdadera metafísica" o sobrenatural debe ir más allá del ser. Nosotros en nuestro estudio también iremos más allá del ser, pero como son categorías inconscientes (no-ser; no-nada, metenconsciente) no se puede postular ningún tipo de conocimiento metafísico ni sobrenatural, toda interpretación de cognoscente es *a posteriori*. Por ello usamos la expresión "mala metafísica". Cf *La metafísica oriental,* Madrid, 1987. Cf Heidegger: *Que es metafísica*, Barcelona, 2009.

del círculo hermético. Por eso, para notar estas deficiencias, proponemos en este trabajo el estudio de lo religioso como fenómeno objetivo o trascedente primero, y luego, veremos el asunto desde el campo de la consciencia y del psicoanálisis del mito para ofrecer un panorama mejor acabado del problema de nuestra investigación del desarrollo humano, de su búsqueda espiritual y de su posible ruta de realización.

La neurosis en la existencia no tiene cura definitiva, sino que puede manejarse dentro de parámetros aceptables. Ahora ¿por qué somos tan radicales en esta declaración? ¿Acaso no hay sanación y esperanza para el hombre medio en el existir, en un proyecto humano que le dé significado último? No en el existir del tiempo y del espacio, ya que siempre seremos un proyecto sin terminar: la razón es simple, porque la muerte es el fin, la nada es el destino del existir en el mundo, y esta consciencia crea la angustia de esa nada.

Sin embargo, hay otro modo de enfrentar la nada, no solamente a través de la angustia, sino a través de la realización del ser: aquí entra en juego el paradigma redentor. Es decir, realizar a la nada no evitándola en un mito *postmortem* transpersonal sino realizándola en su aceptación plena. Lo que queremos subrayar es que si el ser o "No-A y No-AB" no irrumpen en la existencia a manera de **una experiencia y de un acontecimiento místico** que quiebre el proceso de la búsqueda y del encuentro buscado en el yo óntico no habrá curación. En cambio, si colocamos este elemento, el yo pasa de la redención a la liberación y a la emergencia de sentido óntico, en la plena reconciliación con su vida *tal cual es* y con su nada como muerte. Realizar al ser es encontrar la aceptación de la finitud del ente. El reencuentro sano con

la posibilidad del no-ser es emancipador[96]. La libertad (no electiva) que esta vivencia genera, da como resultado un modo de espiritualidad no atada a ningún tipo de formas, y se pasa de la *espiritualidad volitiva* anterior proyectada en la pared del círculo hermético a una *espiritualidad perenne* sin límites. Así el *Dios concepto* de las formas paliativas ahora es revelado en la vida sin tiempo donde emerge el *Dios vivo* o la *vida misma como condición eterna*. Esto es la realización del ser y la aceptación sana de la nada como ausencia tal.

Es decir, si no hay un quiebre de *una experiencia y de un acontecimiento místico a la mitad de la vida,* solo hay un camino vacuo y absurdo en busca de alguna seudo-iluminación; una luz en la religión de las formas que nunca llega, ya que la indagación termina en la oscuridad de la nada. La salvación termina siendo un deseo irresuelto. El camino iluminador, es acabar en esa nada inane deseando otra cosa, querer seguir estando, y esto angustia a la consciencia, la frustra; en cambio, el camino redentor consiste en terminar en la misma nada, pero asumiendo agradecidamente lo que somos, finitos y únicos, pero con un significado último y realizador.

Nosotros, en nuestro marco teórico, transitaremos las dos vertientes, la del neurótico como sendero iluminador en busca de curación inalcanzable que, en el mejor de los casos terminará en la neurosis dentro de los parámetros normativos "0" (parte II) y, en el peor de los casos, terminará en la perversión psicopática supra-consciente

[96] No se debe confundir esta ruptura yoica realizadora con la psicosis. La psicosis esquizofrénica puede colocarse en nuestro esquema en el ámbito de lo real también, pero es necesario diferenciarla de la psicotomimesis (unidad mística parecida a una patología) como ruptura realizadora del ser.

que proveen las vías iniciáticas; y luego veremos el camino redentor, donde el ego debe crucificarse y renacer a la mitad de la vida y liberarse en una sanación perenne. Esto implica el retorno pre-personal primero de AB a A y de este a No-A y No-AB y realizar así su redención (Parte III y IV) superando ambos paradigmas (iluminativo y redentor) en la liberación.

Entonces, el itinerario del yo será la "encarnación" del nacer en el existir a través de su fecundación original como ser, cuando es dado a luz, en la vida como condicionante, en la magia, en el animismo, en la religión de las formas, en la construcción de rituales litúrgicos, en el avance hacia el ego psicosocial y racional, en su secularización vaciante. Que, en el lenguaje de la psicología son las diversas fijaciones en las etapas orales (primaria y secundaria), anales, genitales (edípicas y superyoicas). Esta es la ruta hacia el pensamiento científico-cartesiano por medios empíricos como la angustia de la nada.

Mientras tanto, los sistemas religiosos, por su lado, y psicológicos por el otro, solo acompañaran al ente a que su camino hacia su muerte sea más llevadero. Chamán, pastor y analista comparten funciones parecidas. Lo que se agrega en esta investigación, es que intentamos ir un poco más adelante, es decir, colocamos la crisis redentora como punto nodal. Tal vez la respuesta esté en aquella ruptura, más allá de la religión y de la psicología conocida que, a través de la crisis de la crucifixión haga regresar al ente, desde su mediana edad, al pensar prelógico del yo ontológico, desde el superyó a su etapa oral primaria, y de allí a lo perinatal, y destruya su yo en la inmolación de la vivencia mística como un acontecimiento real; así, su posterior resurrección, hará que conozca la verdad del yo óntico del ser sin tiempo modificando su estructura

psíquica y espiritual de manera indeleble y sacándolo del cuadro conocido y oficial, donde la religión y la psicología sean superadas en su realización, ya que se ha liberado y/o curado[97].

§ *Breve repaso por el concepto de la realidad*

I LA REALIDAD EN EL HOMBRE ARCAICO

Para el horizonte de realidad del hombre arcaico, lo consciente y lo inconsciente, la vigilia y lo onírico estaban entrelazados como dos serpientes en tensión; suturado por su cosmovisión de la realidad que presenta un marcado predominio de la mentalidad mágico-religiosa y la *participación mística* (participación inconsciente diría Jung) entre la interacción directa de *lo santo* en su vida cotidiana y del ámbito físico. Es decir, "A" y "AB" o lo subjetivo y lo objetivo se tornan en límites confusos tendientes a una integración —aunque no a una superación—. No parece haber una clara distinción entre una realidad y otra y la revelación de lo numinoso. El hombre antiguo, como el niño pequeño, en su mentalidad mítica, tenía una preponderancia del yo ontológico sobre el yo psicológico; no obstante, el asunto es que estaba aún en una capa del yo. El trato con el campo de la trascendencia se hacía a

[97] Existe el peligro de llegar a la ruptura del yo en la redención y una vez que el héroe alcanza el valor, en vez de liberarse de los condicionamientos en la sanación, se erige en maestro de otros, dominando lo sagrado, esta es una estructura psicópata de "voluntad de poder". Cf Adler, A.: *Superioridad e interés social,* Madrid, 1965. El retorno de la fase genital hacia la oral de la psicosis puede fijarlo en la anal convirtiendo al viajero en un psicópata. Pensamos en Gilgamês que por un descuido perdió la planta de la vida. O Judas en su traición a Cristo.

través del altar y de las formas mediatas, sin embargo, lo divino no estaba tan disociado como lo está ahora. La etnología ha mostrado que las sociedades rurales cercanas con una estructura más simple de organización sociopolítica, son más adyacentes a la naturaleza, más limítrofes a la interpretación mística del mundo; por otra parte, su tecnología, o manipulación del medioambiente, era a través de redes de significantes; todo tenía un sentido propio[98].

En el Antiguo Egipto era el sol Ra el que unía las dos orillas, la de la vida y la de la muerte o los dos estados de la psique, tanto lo imaginario como lo real (consciente e inconsciente). Esto, se traducía en palabra, a través del mito simbólico del viaje del Dios con cabeza de pájaro en una barca a través de una serpiente, en la que soportaba las pruebas del ego a la difuminación de ambos ámbitos en algo amorfo. De manera tal, las crónicas antiguas, parecen no trazar un esquema de dominio definido entre deidad y humanidad. Sin embargo, esta dualidad del ojo lunar herido de la Madre Isis, cuando Set devoraba al niño

[98] Mircea Eliade escribe: "Las sustancias minerales participan de lo sacro de la Madre Tierra. No tardamos en encontrarnos con la idea de que los minerales "crecen" en el vientre de la tierra, ni más ni menos que si fueran embriones… El minero y el metalúrgico intervienen en el proceso de embriología subterránea, precipitan el ritmo de crecimiento de los minerales, colaboran con la obra de la Naturaleza. La ayudan a "parir más pronto". En resumen, el hombre, mediante técnicas va sustituyendo al tiempo, su trabajo va reemplazando la obra del tiempo". *Herreros y alquimistas*, Madrid, 1959. Según Rodolfo Kusch: "El hacha ceremonial del araucano no es totalmente, sino en parte, un utensilio, porque también es sagrado, o sea, in-útil". *La negación del pensamiento popular*, Buenos Aires, 1973.

salvador por tres días en la luna nueva, era neutralizada por el fálico Faraón u ojo solar entero, como símbolo de la represión del Padre. Cuando la figura superyoica, como la aparición del rey, sacerdotes, castas, etc., median el proceso, se disocia la estructura de lo sagrado y emerge la marcada diferenciación de lo santo-sagrado-profano o lo trascendente-trascendental. Ahora bien, los relatos simbólicos antiguos dan a entender las numerosas "visitas" de lo numinoso al mundo humano, y no dan claras delimitaciones entre una realidad invisible y otra realidad visible, entre lo celeste y lo terrestre. En el Génesis bíblico frecuentemente el Dios *Yhwh* habla al hombre cercanamente y a este pareciera no sorprenderle. En el Capítulo 6, los ángeles visitan la tierra y toman por esposas a las mujeres del lugar en cuerpos materializados, para tener descendencia con dichas esposas, de las que nacieron gigantes. Sin embargo, esta transparencia del mito era dominada por los ritos sacrificiales paternos. En Grecia, Zeus, a menudo se transfigura en algún animal o algún humano para concebir hijos heroicos. Podemos citar infinidad de ejemplos de las creencias en cuanto a los límites difusos de ambas realidades, casi indistinguibles, baste con leer los relatos del evangelio cristiano, donde Jesús de Nazaret nació de una virgen y resucita luego de su asesinato.

Sin embargo, a medida que los textos ingresaban en el relato histórico de la antigüedad tardía, esta relación parece disociarse y diferenciarse considerablemente; aunque, desde luego, todavía no habrá divorcio efectivo. Nace así la distancia de la religiosidad como dimensión humana y la religión como campo social; ahora, el Padre *superyoico,* es el que ingresa en un predio dominante. En la Edad de la Razón y con la emergencia del humanismo esta

distinción en Occidente se hace patente. Ya Dios no es el centro del mundo, sino que ahora es el yo cartesiano como *cogito*. Comienza la era de la razón y de la búsqueda de las libertades individuales humanas a través de procesos colectivos secularizados en armados de monarquías constitucionales (es el yo social de la humanidad en desarrollo), hasta que logre la técnica como metafísica, se quejaría Heidegger. Pero junto con ella, la consecución de las democracias liberales y la crisis de Occidente, el caos, la guerra y las revoluciones en nombre de esa libertad. La temible amenaza nuclear, es la prueba de que la misma técnica es capaz por sí sola de traer la batalla final de la teleología, que antes estaba solamente reservada a los Dioses, y ahora está en el poder humano. La dualidad irreconciliable que intuyó R. Guénon y C. G. Jung acerca de la crisis de Occidente.

No obstante, el pensar prelógico siempre está presente en la realidad del yo, aun en la parte más material de su metafísica. Cómo ya estudiamos, el ego con carácter general media como "nadir" entre lo consciente y lo inconsciente, pero esta es una construcción psíquica, y como tal, divide la unicidad en dos mitades bien demarcadas, que a su vez tiene efecto considerable sobre como vemos la realidad (*percipere*); sea a través del yo ontológico o el yo psicológico; ya sea en el ámbito de la superstición, de la magia y de la religión o de modo metafísico en los terrenos de la filosofía, de la razón y de la tecno-cultura como la parte más "pesada" de este proceso.

Ahora bien, recordemos que en cualquier instancia *algo* llama al yo desde el ámbito unitivo del ser, pero en su estancia yoica se maneja en dualidades de verdad falsedad. Kant ya lo considera poniendo en duda el modo de conocer. Así, a pesar del *llamado* del yo óntico o del ser,

este es sepultado en el campo de la trascendencia o campo del inconsciente áurico y lo recubre con el yo ontológico y el yo psicológico respectivamente. Cuando este alcanza la parte más racional de sí es cuando ocurre la contradicción. Pulsión sagrada que no podrá superar, la que le causará su neurosis o su angustia de la nada; lo tratará de encontrar en ritos de tensión/relajación en lo personal o en las utopías socialistas y liberales en lo colectivo. No podrá acceder hasta que se enfrente con su ser en el sacrificio del ego.

II LA INTUICIÓN A PRIORI COMO SABER SIN EXAMEN

Tanto el pensamiento mágico-religioso como el científico-cartesiano y materialista pueden intervenir por intuición. Lo que los distingue es que, en la conclusión de dicho pensamiento con estructura mágica-religiosa, la intuición es *a priori,* pero luego la interpretación con la búsqueda de las coincidencias, causalidades o sincronías son atribuidos a un más allá, como lo inobjetivable como *presencia ahí*. En cambio, en el pensamiento científico-cartesiano, racional, la intuición es tratada luego de las búsquedas de pruebas primeramente mentales, y sus causas o coincidencias reafirman la ausencia de lo inobjetivable como "no" y se objetiva la mayor parte de la información, se disecciona en especificidades; por ello, en parte, puede explicarse el ateísmo y el nihilismo que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Por lo tanto, mientras que el pensamiento mágico religioso es de tendencia supersticiosa y de estructura tendiente a la psicosis, el pensamiento científico cartesiano es de estructura conflictiva disociada y neurótica.

Ahora bien, al hablar de intuición, ingresamos en las vivencias de relación con las cosas que surgen de un

terreno desconocido. Esto tiene que ver con un tipo de conocimiento que aparece como un saber no mediato. Evidentemente, la intuición de algo está lejos del acceso lógico, distanciado de los límites conocidos por nuestra consciencia con la incertidumbre de la comprensión, de la verdad relativa de nuestros sentidos. La intuición, es un tipo de reflejo que proviene de un sector desconocido, inobjetivable, de la mostración tímida de lo meten-consciente. Aquí asoma la percepción sorda del ser escondido, secreto, no accesible a la consciencia; es un despertar en función de vida interior, invisible, relativa a la sensación de lo interno.

En la intuición entran en juego: 1) los sentidos y los sentimientos, 2) una posición determinada de la realidad y 3), es una captación inmediata o directa de lo real-real. No funciona todavía ninguna actividad creadora de la psique. Sin la intervención del intelecto es pre-ciencia o conocimiento por anticipado. Los sueños prospectivos y la dialéctica de las mancias puede que tengan una posible vía de abordaje allí. Es lo que en el budismo *zen* se le llama *satori,* en el yoga *jña* y en el cristianismo místico γνω. Por tal motivo, implica reordenar este tipo de "iluminación" oriental y gnóstica. Es fulminante como irrupción y como algo certero. Es el lenguaje interior del símbolo, antes del emblema, pueden entrar cuestiones que tengan que ver con procesos anteriores a los imagos, pero cuando asciende el intelecto (*vijñāna*), establece nuevas relaciones entre lo conocido y lo desconocido. La intuición, en última instancia, revela aspectos del ser interior como mundo real, lo que permanece perenne como presente continuo ante el velo del cambio temporal de lo imaginario, y que luego lleva luz al entendimiento intelectivo.

El proceso del pensamiento mágico, es el que exterioriza lo interno adualmente y lo objetiviza como depósito de deseo, y el sujeto se hace víctima de ello (*maya-tattvas*); es concreto y participativo. En dicho modo de abordar lo objetivo, predomina la percepción bastante clara de lo inobjetivable, como lo real-real, pero en un carácter sagrado/santo. La psicosis, como estructura, no como brote esquizofrénico, que lo puede incluir, que será en definitiva un modo de floración, es tener acceso a la realidad sin los lentes de la neurosis; vale decir, el deseo *se realiza para el sujeto*; aunque luego, al no soportar la esa realidad se la fantasea[99]. Ahora bien, en el ámbito de la religión, donde se juega con analogías y con simulacros asumidos, entrará el mecanismo de la protección talismánica del simbolizante y de lo simbolizado. Este tipo de lenguaje le otorgará a esto un marco teórico y gestual (mito-rito; *pujā-itihaya*), pero por la plástica del mismo símbolo-emblema le dará algún tipo de protección y control para que el neurótico no pueda psicotizar al acceder a lo real, intuyendo a un ser superior, sobreponiéndose al pensamiento mágico negativo y de alguna manera protegiéndose de él. Pero en la religión de las formas, en esas parodias externas, en el afuera hace que el ente pierda su libertad. Se puede vislumbrar entonces que apuntamos en nuestra investigación a la superación de las formas, tanto religiosas como psicológicas, para hallar la posible curación.

III LA INTUCION A POSTERIORI COMO SABER PROBADO

El abordaje intuitivo es problemático, máxime cuando intentamos verlo desde el mundo intelectual o desde el

[99] Jung, C.G.: *El contenido de las psicosis*, Madrid, 2001.

proceso científico-cartesiano. Veamos algunos brevísimos acercamientos desde la filosofía. Kant, en su crítica o examen de la razón, toca de algún modo estos puntos antedichos acerca de la intuición, cuando habla de pasar de esa intuición pura, de la que se carece de objeto, a la intuición sensible que es ideal y se orienta hacia ello. Kant también nos dice que la intuición no es primitiva, sino que, al devenir dicha intuición al campo personal, es cuando percibimos y creamos ideas y conceptos de los objetos. Por otra parte, Bergson piensa que la intuición es el modo de captación de la realidad verdadera, pero la entiende en el tiempo; la intuición surge para él cuando se desfragmenta el pensamiento, y este, en sus partes analiza el asunto, allí surge el saber inmediato, pero siempre dentro de la esfera racional.

Ahora bien, lo que notamos en nuestra investigación es que el asunto se torna complejo debido a que el pasaje liminal de A a AB es sumamente omnímodo. En esto la intuición juega un papel preponderante. Cuando nosotros colocamos la expresión "mala metafísica" en contra-posición con la "metafísica", cada una en el límite entre A-AB puede dar lugar a confusión, por tal, dicho esquema reclama una breve aclaración.

La metafísica nunca es "mala", lo que ocurre es que nuestra finitud existencial del yo psicológico, cuando traspasa el límite de "AB" hacia su opuesto "A" pierde el juicio mental intuitivo *a posteriori* e ingresa a un tipo de dictamen predominantemente emotivo *a priori*. Así es el proceso áurico de A y AB respectivamente, o viceversa, lo que nos muestra es que el pensamiento mágico-religioso o el científico-cartesiano basan sus supuestos tanto en los juicios intuitivos *a priori* como *a posteriori*. Sin duda, esto condiciona el terreno psicoide de ambos ámbitos, así como

su porosidad. Simplemente la conclusión traducida en el terreno del yo se desplaza desde un fin mágico supersticioso, divino, o una prueba científica que se establece porque reproducen empíricamente sus efectos en un laboratorio, y a partir de allí es estudiada, pero su origen yoico es disparador en el mismo como proceso psíquico global.

.

IV SCHELER Y LAS ESFERAS DE LA REALIDAD

Max Scheler establece una variante interesante para comprender como él entendía la realidad para resolver la cuestión del mundo objetivo. Este pensador se refirió a "esferas". Con dicho abordaje Scheler pretende superar la discusión entre el idealismo y el realismo, por tal, habla de "las esferas del ser". Para él hay teóricamente cinco tipos de ámbitos o esferas: en primer lugar, está la esfera del Absoluto, real, valioso, santo, superpoderoso; luego plantea la esfera del mundo común, del tú y del nosotros, de la sociedad y de la historia; la esfera del mundo exterior y del mundo interior; la esfera de los seres vivos y de su mundo circundante; y, finalmente la esfera de los cuerpos inanimados. Pero estas esferas son entendidas como irreductibles y dadas del mismo modo en lo colectivo de las consciencias. Hay una ley común a todas las esferas ya que el ser de la esfera esta dado en un antes que los objetos empíricos individuales que se dan en ella por percepción y por intuición. Por tanto, en el mundo externo, hay una mezcla de lo real y de lo irreal, como espacio, sombra, color, etc. Pero concluye que la realidad se da en un antes de todo pensar, de todo percibir y no es realizable en

nuestra consciencia personal, es decir, la consciencia es a posteriori[100].

V SINCRONIA COMO REAL

Entonces, ¿a que llamamos realidad en nuestro análisis? Vimos sistemáticamente la presencia de una realidad "múltiple", relativa a ser interpretada en la mentalidad de un sujeto dependientemente de lo regresivo y progresivo del yo, proclive a una gama cuasi-infinita de asunciones del umbral subjetivo perceptual y objetivo cósico. Esta realidad múltiple que se emplaza entre lo mágico-religioso y lo científico-cartesiano es lo que llamamos "lo real" que funciona en el ámbito de la ciberconciencia. Pero hay otro modo de realidad, lo real- real, que es aquello que es inobjetivable y sincrónico entre lo dual A –AB y el más allá de No-A, No-AB, en los diversos grosores del yo. Cuando No-A No-AB como absoluto coincide como irrupción en algún punto objetivo del no tiempo (T1) y del espacio dimensional (E3) de A AB y (E1-T3) el no espacio y el flujo temporal psíquico como percepción conciencial ocurre una *mostración numinosa,* esa manifestación es fantasmal o del orden de la trascendencia; vale decir, cuando nuestro tiempo interno subjetivo se encuentre en coincidencia con el punto de presente continuo de lo real "algo" de otro orden ocurrirá.

Esta "sincronía" puede ser vivida desde la interpretación de la consciencia como una construcción cultural y epocal (recuerde el ejemplo del entorno de la niña que vio a una virgen, ejemplo tratado anteriormente, *fe*), como una

[100] Cf.: Con el exhaustivo trabajo de Llambias de Azevedo, J.: *Max Scheler*. *Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Buenos Aires, 1966.

situación de diagnóstico patológico, como una conversión producida por algún fenómeno del misticismo (alguna manifestación paranormal) o un acontecimiento místico liberador[101]. No obstante, en todos los casos, cuando las barreras duales se trascienden, la unidad de lo real real rompe las referencias o "normas" sensitivas de la distancia trascendental-trascendente del yo y la vivencia entra en el campo de la trascendencia, de lo inexplicable; obviamente porque el lenguaje es dual y la vivencia es unitiva, es allí donde troza la personalidad. Cuando los arquetipos que están depositados en regiones astrales o mentales inconscientes y primitivas del devenir de humanidad, como "constantes de la naturaleza" (por ejemplo, los ciclos naturales de muerte y renacimiento, viaje solar por las constelaciones, lunaciones, florecimiento vegetal primaveral, etc.) se disparan en imágenes personales depositadas en el *ello como inconsciente*, la manifestación "áurica" es psicológica y su abordaje es psicoterapéutico; pero cuando estas imágenes de carácter colectivo y compartido emergen a tal punto que se depositan en al ámbito consciente-ciber-conciente de relación, y se manifiestan en *hecho*s, se insertan en la cultura con múltiples mascaradas, asumen forma de imágenes religiosas fijas en el plano socio-religioso (símbolos, emblemas, mitos, *lógos*, ritos), ya que, de otra manera, no serían manejables en dualidad y pasarían al terreno de lo paranormal o de la locura.

[101] Tenga en cuenta que el psicoanálisis tradicional la interpretará como psicosis patológica y Jung como invasión del inconsciente colectivo.

§ Lo real-real y la trascendencia

I LA CONVERSIÓN

Cuando lo real metenconsciente irrumpe en lo imaginario y se escuda en un sentimiento profundo, el sujeto es modificado sustancialmente y lo interpretará como un toque divino. Esta irrupción es una regresión psíquica. Jung escribió respecto a recuerdos y emergencias de fragmentos infantiles de contenido mitológico:

"las imágenes de esa clase son sumamente numínicas y, por tanto, muy importantes. Si tales reminiscencias reaparecen en la vida adulta, pueden causar, en algunos casos, profundas alteraciones psicológicas, mientras que en otras personas pueden producir milagros de curación o de conversiones religiosas. Muchas veces retrotraen un fragmento de vida, perdido por mucho tiempo, que da una finalidad a la vida y de ese modo la enriquece"[102].

Entonces, llamamos conversión no solo al punto de coincidencia sincrónica entre ambas realidades unitivas-duales, sino a la *transparentación* del yo psicológico y a la *emergencia* del yo ontológico en estadios *pre*. Ahora es un sentimiento como intuición fontanal orientado al origen. Esta emergencia ontológica se entiende aquí como áurica. Pero, en principio, es un modo resultante de vivenciar la tradición, y el Dios concepto (*yidam*) adquirido en la adultez, se hace más real para el sujeto en su mundo interno, luego de su retorno a su pasado perdido. Coincide con el cumplimiento de un pedido al Dios, de una sanación inexplicable, de una interpretación milagrosa del acontecimiento experimentado o algo parecido. Este toque divino

[102] Jung, C.G.: *La importancia de los sueños*, Barcelona, 1981.

(o lo que el sujeto interpreta en su mentalidad "A"), es la vivencia del campo de la trascendencia *a través* de una interpretación emotiva, que, por dicha carga afectiva, le reafirma su concepción mágico-religiosa, pero no quiebra la totalidad del yo sino solo lo sutiliza[103]. Por ello no rompe con las formas externas del fenómeno (símbolos, mitos, *lógos,* ritos), ni se libera de ellas, su yo no fue roto, sino simplemente fue debilitado; pero en la vitalidad de la experiencia misma se ingresa más a las formas por emoción, por sensibilidad, creando en muchos casos un sentimiento de cuasi-realización (siendo solo eso un sentir pasajero) o un sentimiento de angustia por la interpretación mágica del evento. Es un tipo de vivencia gnóstica[104]. Repetimos, *no hay perdida del yo* ni despersonalización, la patología no llega a estallar, de modo que el protagonista no pierde sus fundamentos ontológicos, sino solo los experimenta como bien sumo o como terroríficos.

Entonces el camino vital de esta experiencia formal vivida en la instancia subjetiva es una conversión religiosa, el tipo de comprobación de *lo Otro* no supera a *ese Otro*, sino que nos "ata" más al Dios*, el individuo vive su religión* que antes no valoraba, y lo traduce en un camino hacia el yo interno, trascendental, a saber: 1) meditación (rito vivo, mágico), 2) plegaria (presencia real del Dios), 3) oración (sentimiento de silencio pleno) y 4), contemplación menor (búsqueda de unificación con ese Dios vivido, pero no se llega a romper el yo ontológico sino se realiza el mismo). Por ello, para diferenciar la *contemplación menor* de una conversión y la *contemplación mayor* como fruto de una

[103] Según Jung esto sería una psicosis latente.

[104] Es una gnosis, pero no una pre-gnosis, en el sánscrito de la India se diferencia *jña* de *prajña*.

experiencia y acontecimiento liberador, podemos decir por ahora, que *una muestra* el yo ontológico y la otra *crucifica a ese yo* y luego *lo reconstruye*, revelando al ser como yo óntico. Como se podrá notar, las relaciones con lo real difieren claramente.

II EL ACONTECIMIENTO MÍSTICO LIBERADOR

En este tipo de vivencias hay una aparente *ruptura del ego* que, en realidad, es una trascendencia del mismo, tanto psicológico como ontológico en sincronía con un acontecimiento que se da en las circunstancias del mundo real. Es una situación terrible, hay una muerte y un renacimiento y, en caso que se sobreviva, se vive en el proceso postmístico en una forma no-conceptual de Dios[105]; es un modo de acceso al *Dios vivo* o a la vida misma, sin forma, en libertad plena, donde coinciden el silencio de la oración y la identificación del contemplador con lo contemplado de una manera natural; el encuentro con el silencio se hace presencia efectiva y afectiva.

Pero aquí no es el lugar donde expondré esto en detalle, antes debemos ver otros presupuestos teóricos. Lo que sí es necesario entender es, que, en este proceso, está ampliamente envuelto el factor inconsciente, vale decir, su accesibilidad a lo real-real como lo inobjetivable, como emergencias arquetípicas y mitológicas. Estas derivarán a la vigilia no ya en forma de símbolos, mitos, *lógos* y ritos (la pulsión hacia las formas será nula), sino que solo será contemplativa de la naturaleza como unidad. Será un superar las proyecciones y ver lo real e interactuar con ello,

[105] En el segundo libro trataré ampliamente la relación mística en la coincidencia entre la experiencia interna y el acontecimiento como hecho objetivo.

no como psicosis sino como curación. En este retorno a la misma naturaleza inconsciente está la pulsión trascendental. Éste solo será contemplativo del yo postmístico renacido luego de calvario, esta contemplación es mayor y unitiva al todo, desde la vida se contempla a la vida intempestiva y se participa y se encuentra en la creación co-creándola de modo empático[106].

[106]Para comprender lo antedicho de la emergencia de la unidad en la dualidad, mencionaré someramente el ejemplo de Lacan sobre lo inconsciente, que lo ilustra muy bien con la idea de la banda de Möbius en su teoría tópica. Esta banda es particularmente sensible y muestra, quizás mejor que otros objetos topológicos, la idea hermética de "lo que está afuera está adentro y lo que está arriba es igual a lo que está abajo". Esta figura geométrica es básica. Consiste en un trozo de papel que en uno de sus extremos se une de manera inversa y se ve como un símbolo del infinito. Por ejemplo, si hacemos caminar a una hormiga por el interior de la banda, llegará un momento que el insecto estará afuera y luego adentro sin cambiar de camino. Por ello, en el ámbito de lo inobjetivable como lo real, hay espacio y no hay tiempo, o mejor dicho hay presente continuo, como ya mencionamos varias veces en otros lugares. Es lo que Lacan llamó "espacio psicoanalítico". Aunque él lo aplicaba al lenguaje estructurado, nosotros lo aplicaremos a nuestro esquema de la realidad.

Esto es solo un ejemplo para ilustrar el concepto del ser que emerge en el existir o en las coincidencias sincrónicas, que pueden ser interpretadas como revelaciones o mostraciones divinas, milagrosas, y una prueba científica de un experimento según las posiciones que el sujeto se encuentre como adopción. La existencia de estas realidades son necesario establecerlas para comprender los procesos que se dan en una experiencia de conversión y en un acontecimiento místico liberador, según sea el caso, que vive el sujeto en relación con el objeto y en la

TRATADO IV
EL MITO COMO COMPLEJIDAD PSICO-TEOLÓGICA

§ *Redención y existencia. Hacia una posible psicología y teología de la historia y del ser en el mundo*

Llegamos a un tratado clave. Al núcleo más simple y estructural de nuestro abordaje (simple en el sentido de origen temático). Y desde allí veremos como el mito y la existencia en el nivel del lenguaje se interrelacionan en el campo psíquico, en lo más profundo de la imaginación ancestral, proyectado a lo objetivo como espectro de posibilidades fácticas e históricas. Pero esta estructura básica hacia una complejidad de tratamiento muestra una matriz para dar un sentido a lo que llamamos **vida** en una existencia dada, una dirección condicionante hacia un fin último: *la muerte como tal*.

Entonces, si el sentido direccional de una existencia encarnada es la muerte o el no ser como nada, tal vez la pregunta por el sentido de la vida no tenga sentido, por lo que habría que preguntar por el sentido de la muerte y el significado de todo el proceso. La esencia está en entender que es posible hallar un significado a esa nada a través de

---

totalización inobjetivable. Por lo tanto, en cada construcción del yo psicológico en lo trascendente objetivo (prakrítico, adámico, serpentino, psicosocial y postmistico) le corresponde un estado del inconsciente áurico (sutil bajo o astral, sutil superior o mental, causal o búdico) como constantes y como lado sombrío del yo ontológico, como vivencia trascendental subjetiva hacia la unidad del yo óntico como campo total de la trascendencia (veremos esto en detalle luego).

una vivencia de la "trascendencia" como acontecer y sanar la angustia que esa realidad produce al ente que no ha realizado a su ser como campo total. Así, la muerte es un fin inevitable que angustia al viajero del existir; pero planteamos, además, que esa angustia puede revertirse en sanación si se vive una experiencia mística que corresponda a su realidad y que lo libere de esa carga, en cuyo caso la mortalidad será realizadora.

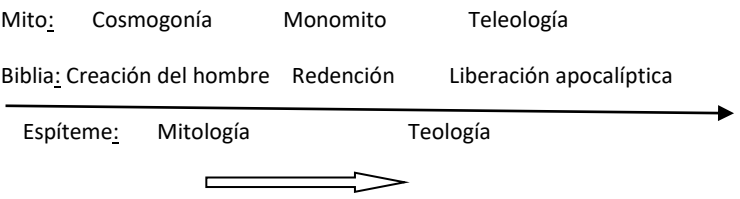
Cuando relacionamos el mito con la existencia real, es necesario para nuestro análisis incorporar la estructura bíblica **de la redención**, para comprender lo que vendrá después en nuestra interpretación. Entendiendo esta mitología como "clavícula" nuclear, se podrá apreciar luego las estructuras de las religiones de Oriente y de Occidente, que no son tan diferentes como pensamos. De esta manera, incluimos la explicación bíblica mitológica en el estado psíquico y eyectado al existir humano y su proyección socio-histórica en el mundo; este es un tipo de estudio *psico-teológico* Pero, ¿cómo podríamos definir la "redención"? En términos mitopoyeticos es un *complejo arquetípico* (en el sentido que le daba Jung) de factura aparentemente lineal, pero que establece una serie de analogías entre problemas formalmente semejantes y estructurados como estudió Lévi-Strauss. Estos mitos narran como el hombre fue arrojado al mundo del existir hacia la angustia de la nada al final de esa linealidad aparente. La angustia de ese arrojo se debe a la digresión de la unidad primigenia y la consecuente distancia de Dios. Así por redención se entiende como *reparación* de ese ámbito desintegrado por *reconciliación* con un Padre colérico y la *restitución* del paraíso original o vientre materno perdido. Surge de esta definición compleja varias preguntas: ¿qué es el arrojo? ¿Separación de qué? ¿Qué se

entiende por vientre materno? ¿Qué significa la unión con el Padre colérico? ¿Qué es lo que hay que reconciliar y restituir? ¿Reconciliar es igual que "matar" al Padre? Veremos que estas explicaciones están indisolublemente entrelazadas en el mito con un abordaje psicoanalítico y existencial como exégesis.

Para sintetizar el problema, podemos decir que este complejo temático mítico se repite una y otra vez en la linealidad del tiempo y del espacio de la existencia humana, entre el nacimiento y la muerte. Aquí tenemos la primera clave de interpretación. La redención es una estructura lineal temporo-espacial que tiene un génesis y un apocalipsis, una creación y una conclusión hacia su consumación final. Es un proceso divino en el mito cultural y humano en la vida personal que busca una liberación, ¿liberación de qué? De la angustia de la muerte, de la neurosis nauseabunda y absurda (como diría Sartre y Camus) de la pérdida de la unidad vital del Yo óntico al ser arrojados a la materialidad del ente finito. Sin duda, muchos sistemas mitológicos dan un esquema notablemente similar, como demostré detalladamente en mi obra anterior: *Redención y liberación.*

Sin embargo, en el presente estudio nos concentraremos en la línea mítica del judeocristianismo por ser, no solo la más conocida en estas latitudes, sino la que mejor encaja con nuestra teoría del campo de la psicología prepersonal proyectada en una visión existencial del tema. Ya que abarca la fe en un Dios-Padre y el tema de la rivalidad con esa paternidad por retornar al vientre materno; es decir, acerca del *ocultamiento* de la madre. Este tema se puede rastrear en muchos mitos de las distintas religiones antiguas, como los egipcios, asirio-

babilonios, griegos y romanos[107] y en sus herederas más modernas, tanto en el cristianismo y en las tradiciones herméticas, alquímicas, etc. Los primeros símbolos que se nos presentan aquí giran sobre dos lineamientos: la creación del mundo y del hombre, y la redención de ambos a partir del monomito en una teleología de consumación final y desde una realización epilogal supra-terrena.



§*Creación del mundo y del hombre*

I EL EGO PRAKRITICO O ADAMICO

Este relato mítico comienza antes de la cosmogonía, se sitúa en el tiempo primordial o el Ser. Dios *Elohim* אלהים o *el ser* crea los cielos y la tierra, es decir, nos remite a un origen óntico con la expresión hebrea *bereshit* בראשית ([En el] principio]). Esta es la primera palabra del texto bíblico (Génesis 1: 1). De esta manera comienza el relato en el ser ya constituido. ¿Y el tiempo preprimordial?, o sea, ¿y el no ser? Los cabalistas han recuperado la negatividad de lo incognoscible del no ser y nos muestran que la palabra *bereshit* בראשית o la primera letra del Génesis comienza con una bet (ב), la segunda letra del alefato o alfabeto hebreo, pero sugiere la presencia en negativo de la primera

[107] Pohier. J.M.: *La paternité de Dieu*" En *L'Inconcient: Revue de Psychanalyse*, N-5, 1968

letra como un antes. Veamos. El ser o *Yhwh* יהוה estaba solo, *era*, pero *no existía* ¿qué ocurrió en el antes del ser o con el no-ser como nada? A diferencia de otras mitologías, como en Mesopotamia que menciona el *mê* o en Egipto que estaba el *nun* antes del Dios *que es* o en India, como ya mencionamos en otra parte, estaba *Nirguṇa Brahmán*, ahora en el texto del Pentateuco aparece una lectura literal cuya estructura está ausente. Sin embargo, en una aproximación esotérica las cosas cambian. Los cabalistas medievales anónimos recuperan el estado de *Nirguṇa* o de *Ain Sof* (infinito) o sin tiempo, ya que la ausencia está presente en la falta de la primera letra Alef (א). Ahora el ser (*elohim* אלהים Dios/Dioses) que era, llegó a existir en el acto temporal de crear (*bará* ברא) como si fuera un artista con su obra magna, como un alfarero con su rueca es que dio forma a los cielos y la tierra y a todo lo que la compone. Ahora, como una materia prima, toda la vida se va gestando en constante transformación, surgen las luces y las sombras, la tierra y el mar, los vegetales y los animales en toda su belleza. Así el tiempo y el espacio dimensional existen para dar curso a la vida encarnada en entidades formes; aparece finalmente el hombre terrestre, corpóreo, "*prakrítico*" o "*adámico*" como un tipo de Yo denso.

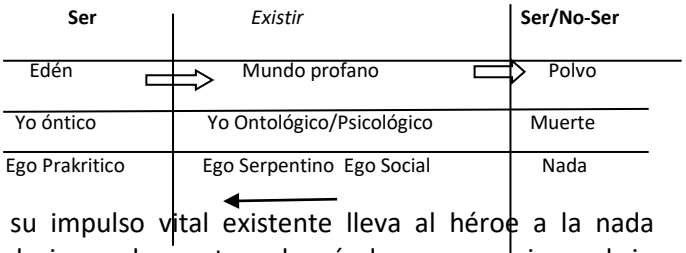
Ahora bien, de la misma manera que Dios era un ser puro antes de existir, el hombre Adam, cuando estaba solo *era*, es decir, *era,* pero *no existía* todavía, ya que no había ningún otro ser existente de su categoría humana para notar su existir como entidad (como luego lo fueron sus hijos). De modo que, Adam, al no existir no tenía posibilidad de no-existir o de morir. La muerte entra en el mundo cuando el "otro" emerge y ahora puede notar ese estado "desde afuera", como testigo. El ser solo tiene posibilidad de no ser en el existir del mundo. Todo lo que

existe es aquello que se enfrenta a su opuesto a la no-existencia. Ya que si Adam dejaba de ser (o moría cuando estaba solo) este evento *no le ocurriría a él* -ni a nadie afuera-, la muerte es el único evento fundamental que no le ocurre a la consciencia, ya que esta no continúa después para notar su propia muerte o su final. Este argumento se sostiene aun con la creación de la mujer (Eva), ya que esta surge del cuerpo de Adam y es parte de él (*noesis* de la *noema*). Así masculino y femenino son una "sola carne" como un andrógino, como una unidad óntica, como el niño en el vientre materno; no hay proyección yoica sino unidad incondicional. El no-nato no existe, es; es uno con su madre. Decimos que no existe porque no hay dualidad. Al ser separado ahora llega a existir como ente propio y diferenciado; se le da un nombre y un lugar en la sociedad. En el poema babilónico de *Enuma eliŝ*, que estudiamos en la parte presente lo muestra bien. Dar nombre es llegar a existir, o sea lo que era innombrado no tenía entidad sino solo onticidad. De este modo, Adam y Eva llegan a existir al ser expulsados del Edén materno al mundo de las formas, de la angustia, de la neurosis de la nada. Porque en ese mundo, el existir se enfrenta a la posibilidad real del no-ser o dejar la condición existente. Todo lo que existe puede dejar de tener esa condición de ente. En cambio, lo que es siempre es (será). Por ello Adam tenía vida eterna. Pero esa vida eterna era dependiente de su permanencia en su unidad. Su voluntad de elección lo esclavizaría. Si elegía el árbol dual de la ciencia del bien y del mal, perdería la unidad paradisíaca y, junto con ella, olvidaría al ser. Por ello, dentro del paraíso no hay nada que buscar, porque el paraíso no existe, sino que es. Ahora cuando el hombre es expulsado de ese paraíso, llega a existir por contraste. Ahora habrá "ser" y "ente", y junto con la dualidad

diferenciada la posibilidad de "relación". El hombre con su ego prakrítico o material (*prakṛti* es materia oscura prima en sánscrito) es "dado a luz" o cae del jardín paradisíaco, y ahora, una vez fuera, debe atenerse al mundo de la serpiente. Esa serpiente yoica será su paradigma redentor.

I 1 La angustia de la "nada"

Establecemos entonces que la angustia existencial viene por la pérdida y por el olvido del ser. La nada es el contraste del existir, o sea la muerte. El mundo de la serpiente comienza al tiempo como algo que fluye pulsionalmente hacia adelante (*trans*), siempre hacia adelante, es irrecuperable. Su sentido direccional es univoco, es decir, es hacia dejar de existir o hacia la muerte y no hay nada como un después (tal cual nos mienten piadosamente las religiones). La muerte es el estado del ser con tiempo suspendido o la retracción del yo óntico hacia su fuente inane del no-ser.



Si su impulso vital existente lleva al héroe a la nada mortal, sin recobro, esto es la raíz de sus neurosis en el sin significado del yo que se niega a dejar de existir. Por ello, su búsqueda existencial es regresiva a lo óntico o hacia el tiempo arquetípico o al Edén (*pre*), ya que lo que hay adelante es la linealidad inexorable de un tiempo sin recobro. Como estudiaremos después, esta regresión es incestuosa y el origen de su experiencia religiosa. La angustia de la pérdida del ser en el olvido de la dualidad se

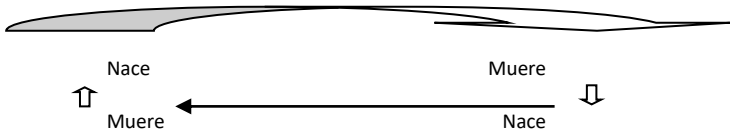
vive como *re-ligación*, es decir, como religión o la búsqueda del retorno a un principio. El rito busca inconscientemente *pisar* la cabeza de la serpiente (Génesis 3: 15) o trascender el *yo serpentino* primigenio. Pero si pisa su "cabeza" esta antes lo picará a él. Así, el yo serpentino, en su regresión, deberá morir para gustar del ser en el existir, y luego, deberá renacer para realizar la redención que lo libere de ese yo primario en un *yo postmístico*. Esta es la raíz del acontecimiento y de la experiencia mística. De esta manera, la vida existenciaria del hombre que ha nacido (ha sido apartado de Edén) es lineal con dirección a la nada, y su pulsión para "salvarse" es regresiva al ser que perdió originariamente, el Edén intrauterino o a la Madre. Sin embargo, "un segundo nacimiento" en una resurrección mística en vida puede hacer que su direccionalidad a la inevitabilidad mortal de la nada sea realizadora.

Los mitos ven como análogos el origen y el final del cosmos, ya que forman un círculo para paliar la angustia en la teleología y la escatología. Si exponen la conservación *postmortem* de la consciencia yoica consuelan, pero no curan de fondo, ya que esto no es verdad. Siguen manteniendo la proyección perversa de *maya*. El paradigma iluminativo del que ya hemos mencionado algo es progresivo y especular, pero por vía *trans,* o en ciclos interminables de muertes y renacimientos, pasando por los estadios de ultratumba y emergiendo de modo circular una y otra vez. Esta comprensión es paliativa, da una esperanza piadosa, pero es una construcción conceptual donde el ser es una proyección dada en el Dios concepto, y es de papel, idea que puede ser incendiada en cualquier momento ante lo ineluctable de la realidad mortal.

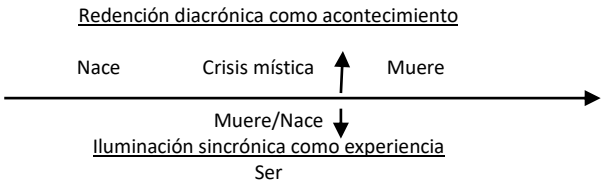
Por lo tanto, la fe es imperfecta y sirve para un tiempo, ya que hace a los hombres esclavos de las religiones, de los

Dioses que ellos mismos construyeron, de sus líderes y de sus mitos ilusorios. La verdad está en asumir la nada como destino, ya que la trascendencia es un campo sin consciencia ni significado dado. Esto no es caer en un existencialismo sartreano, ya que no postular una existencia *postmortem* no es negar la trascendencia del ser como realizadora de esta existencia, por ello esta postura es más bien espiritual o contra-existencialista (volveremos sobre esto). El tema central de este estudio es sobre la realización posible del ser en *esta única existencia*, en esta linealidad irreversible en el tiempo objetivo, pero regresivo al ser sin tiempo como experiencia y como acontecimiento místico cruciforme.

Paradigma iluminativo circular o transpersonal



Sin embargo, bajo el paradigma redentor cruciforme se puede trazar el paradigma iluminativo, no como circular *postmortem* sino *como dentro* de la misma crisis mística del esquema crucificante. Así reubicamos el mito del iluminado dentro del campo del redentor. Este viaje *postmortem* no sería luego de la muerte biológica que, como intuimos es la nada, sino dentro del monomito, dentro de la vida, pero en secuencia sincrónica.



I 2 Primera prohibición alimentaria

Según narra la Biblia, Dios dio al hombre alimento vegetal en abundancia, de este modo Adam[108] gozaba de una libertad **no electiva**. Sin embargo, Dios ahora prohíbe comer de uno solo de esos recursos: del "árbol de la ciencia del bien y del mal" (tal vez sea otra función del mismo árbol de la vida). Al colocar esta posibilidad latente crea ante el ente un nuevo tipo de libertad condicionante, la de ejercer la potestad **de elegir**. Aquí nos permitiremos hacer una digresión: Dios puso ante el hombre a través de una Ley de prohibición dos ámbitos de realidad, el sagrado unitivo y la "posibilidad potencial" del profano además del campo de la trascendencia como totalidad. De esta manera, al usar el árbol como símbolo significante, se intenta mostrar el orden del mundo como significado. El árbol de la vida era unitivo, inconsciente, era trascendencia o el terreno del ser o Yo óntico; ahora el árbol de la ciencia del bien y del mal era el aspecto dual del existir en el ente como lo trascendente y lo trascendental. Mientras uno era pre-formativo unitivo el otro guardaba una estructura de interpretación dual.

Así el huerto de Edén constituía un espacio unitivo o *sano* que funcionaba *como templo* del Dios Uno, como un "santo de los santos", recinto que, por otra parte, proveería la abundancia de la vida. Al ser uno, su núcleo o centro del recinto era el árbol de la vida; aunque también albergaba la posibilidad de la dualidad neurótica existenciaria en el otro árbol, el de la ciencia del bien y del

[108] En esta obra se usa el término "Adam" no como nombre propio (Adán) sino con el artículo hebreo הָאָדָם *hā ādām* (rojo, ser humano). Tal vez con el correr de la tradición el sustantivo con artículo se convirtió en nombre de pila.

mal, en la duplicidad donde también corría riesgo la relación ideal hombre/mujer como "posibilidad" de la unidad primera ("serán una sola carne" Génesis 2: 24). En este esquema se cierra el sexto día de creación y se abre la contingencia del amanecer del séptimo día creativo.

I 3 Primera crisis: Etiología de la dualidad. La simiente de la mujer y de la serpiente

Las leyes que rigen la unidad oceánica edénica, amniótica, eran teocráticas, es decir, Dios tenía el derecho de ejercer la soberanía de su voluntad en el Edén y a dominar el bien y el mal; aquí se instaura una posible lectura política de los textos. Era el árbol como "acto" quien ejercía el germen en potencia de esa dualidad. En el paraíso no hay religión posible, ya que esta comienza con el ejercicio del bien y del mal y la pérdida de lo sagrado/santo abriendo el campo de lo profano como realidad temporal. No obstante, la axiología interpretativa se reduce a un acto de obediencia a una soberanía; conviene decir, a un deber suprayoico. Salir del Edén a la tierra baldía es *el mal* y el acto del alumbramiento en el arrojo a un mundo multidimensional, peligroso y desconocido, en el que el ente se fragmenta al construirse una máscara o una "personalidad" y su meta vital es individuarse, por un lado, como pulsión de un yo-psicológico, y, por el otro, obtener la gnosis unitiva como llamado de un yo-ontológico relegado a la profundidad de un existir. Esta desarmonía entre un *ello* del deseo regresivo y un *Súper Yo* del "deber ser" es neurótica. La serpiente, el Satán, se presenta como esa luz al final del túnel, el esclarecimiento. Dar luz o "dar a luz" es otorgar la posibilidad de la vida independiente, *serpentina* y dentro de esa vida dual (bien y mal, sagrado/santo y profano) se abre el existir dimensional del espacio y del tiempo y, junto

con ellos, el sentido de la vida hacia la muerte. De esta manera, *la serpiente es una estructura psicópata fálica porque manipula y libera para matar*.

1) En el Génesis, la serpiente expone un razonamiento dual. Fue, por un lado, la que dio a luz la sabiduría, pero el precio de obtenerla es la muerte o la nada final ("polvo eres y al polvo volverás"). Ella tiene la llave de la redención en el rito, en el ídolo, como la "serpiente de cobre".
2) Ofrece a los hombres ser Dioses ("Serán como Dios"). Es decir, la posibilidad de existir en el mundo (sombra de Platón).
3) La serpiente mintió al prometer la vida si desobedecían a Dios y manipula la confusión de la vida como condición intemporal con la vida egoica encarnada y finita como condicionante.
4) La serpiente otra vez manipuló perversamente al sentenciar en Génesis 3: 4 "no es cierto que morirán". Creando, de este modo, el camino iluminativo transpersonal prometiendo la salvación en orbes *postmortem* imaginarios inexistentes. Estas creencias que sostienen las religiones de las formas a través de la clase sacerdotal y sus dogmas mentirosos hacen que el ente pierda la verdadera posibilidad de redención en lo *pre*.

El "pecado" fue entonces el seguir el camino del ego serpentino: luz y sombras, gnosis y verdades a medias se mezclan, se enturbian en una mentalidad mágica. El pecado fue el nacimiento a un mundo encarnado del yo. Al pecar (al ser paridos o expulsados por la abertura vaginal) dio lugar a una existencia independiente del Edén materno

como “lugar perdido” y como anhelo pecaminoso en el intento de retorno.

II EL EGO SERPENTINO. LA DUALIDAD DEL YO FUERA DEL EDÉN

II 1 Desarrollo del paradigma redentor

Ahora, en la dualidad del mundo existente de las formas, el ente en el yo ontológico percibe una unidad perdida, un espacio intrauterino que poco a poco comienza a olvidar (el olvido del ser). Este ser perdido y omitido se encastra en su inconsciente compartido e individual y lo intuye como una vida que reside en un espacio edénico (ser con tiempo suspendido). Ahora este arrojo (caída) en la dualidad real del ente es cuando *la serpiente* resulta en un sustituto de Dios o en un simulacro del ser, y esa sustitución es enmascarada por el Dios concepto, por lo jurídico paterno, y el hombre cae en las limitaciones del yo psicológico.

II 2 Malditos en el mundo (Génesis 3: 15)

La condena por la falta de desobediencia, o por haber probado del fruto prohibido de la dualidad está clara en el paradigma redentor, ya que Dios le dice a la serpiente:

> “Porque has hecho esto, maldito eres entre todos los animales y entre todas las bestias del campo; sobre tu vientre irás y polvo es lo que comerás; todos los días de tu vida”.

Esta sentencia divina rebaja a la serpiente a las partes más bajas del ente (a su infra-consciente), a un yo incipiente, primitivo, ilógico, mágico. Existe una creencia antigua que las serpientes originalmente tenían patas, vale decir, que estaban elevadas a un lugar celeste. En los bajo

relieves egipcios a menudo se las representa de pie. En las inscripciones mesopotámicas aparecen "erectas" a ambos lados del árbol de la vida. En India, se representa a algunos seres divinos rodeados de una serpiente de múltiples cabezas que asciende desde sus pies hasta más arriba de sus cabezas. En esta realidad mágica-religiosa, la serpiente al ser degenerada al nivel de "rastrera" queda "enrollada" en los pies del árbol (según la psicología del yoga, en la parte más baja de la columna vertebral está dormida la serpiente primitiva, así la columna es símbolo del árbol de la vida o pilar de Osiris); por ello, la serpiente queda atrapada en el pasado olvidado. En el mito egipcio Ra es picado por un escorpión y acaba su Era dejando el lugar a Osiris e Isis y su drama cíclico. Ahora en el "chasis neural" corresponde al cerebro más primitivo: el instintivo. Su *alimento será polvo* (como el inframundo akkadico, "casa de polvo"), sin vida, estéril como el Dios Set, ya que no puede ascender al follaje del árbol. De este modo, bien puede ser comprendida la serpiente como ontológica al yo, que percibe al ser como "vida" (Dios vivo) y queda relegada a las partes más sombrías o "pudendas" del existir donde la perspectiva es la muerte sin remedio ni recobro. Por otro lado, la caída en la existencia o al nacer, puede ser comprendido bajo los mismos símbolos, como el *pecado* o el *karma pradāram*, es decir, vida limitada o segmentada por el lapso del nacer-morir de la dualidad existenciaria. El hombre y la mujer son condenados a llevar una vida difícil, sin significado, donde su propio encuentro es imposible.

Veamos ahora una pieza fundamental en el entramado del mito de la redención como realidad mágica-religiosa. En Génesis 3: 15 dice:

"Pondré enemistad entre ti (la serpiente) y la mujer, entre tu simiente y su simiente: él te aplastara la cabeza y tú le morderás en el talón".

Teológicamente esto será interpretado como *un pacto* que debe ser cumplido "fuera" del Edén, en la caída o en el arrojo en la existencia finita. De modo que este ha perdido el ser o "el árbol de la vida" y lo comprende como una maldición y su revelación como una pulsión hacia develar el "secreto sagrado". El secreto consiste en reconocer una primera oposición, en una enemistad entre la mujer y la serpiente y lo presentan como separación entre ambas descendencias, para luego hallar su unidad.

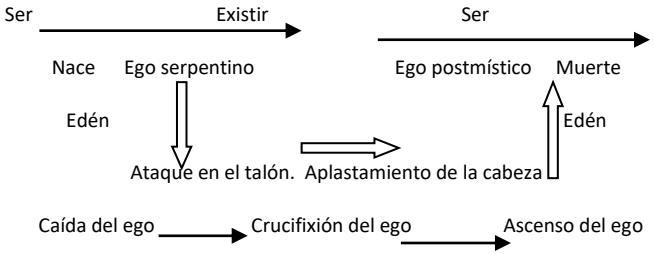
A continuación, daré la interpretación según la teología cristiana y que he tratado en otros trabajos anteriores[109]. Aquí no interesa tanto esta visión crística del texto como su símbolo, pero ambos son útiles para aplicarlos al campo del pensamiento complejo, entre el psicoanálisis y la fenomenología de la religión y llevado a la evolución de la existencia humana. En principio vemos dos ámbitos, el dual o el neurótico, donde prima lo fálico o la ley paterna, es decir el símbolo de la "serpiente de cobre" (falo, columna, árbol, etc.) y el unitivo o anímico donde está la *verdadera serpiente dormida*, el de la Diosa o el lado indiferenciado femenino, telúrico, relegado a segundo término por lo patriarcal celeste. Uno será consciente (Padre) y otro será inconsciente (Madre). La "mujer" despojada de su hierofanía originaria, entre los semitas fue símbolo del pueblo elegido de Dios: Israel/cristianismo/Iglesia; se anuló su femineidad en función de un marco político institucional que dará a luz al patriarcado. La serpiente es vista como el

[109] *Op. Cit:* Cf Fuster; S.: *La religión del Antiguo Israel*… y *Estudios de los pactos*….

ángel caído, Satán, el que divide a través de ritos o un tipo de padre castrante. La simiente de la mujer es el "redentor" que vendría a vengar la falta originaria (en el ideario cristiano fue Jesucristo y en el judío este Mesías está por venir, mientras que en la Cábala se lo identifica como el Adam Kadmón, el hombre primordial) —en breve me ocuparé del hijo muerto y renacido que venga la ofensa contra su padre—. Es de notar que la simiente de la mujer corresponde al héroe de la mitología que muere y renace (monomito) y como tal debe ser parido por una virgen (la inmaculada concepción). El hecho que la serpiente lo muerda en el talón a la simiente de la mujer (muerte provisoria) indicaría que este reptil es un animal rastrero, el ataque viene del inconsciente o de las partes más oscuras de la mente, pero la herida es igualmente mortal. Sin embargo, para que este "luego" le aplaste la cabeza (muerte eterna) *debe resucitar*. Esta resurrección no acontece como la de las deidades cíclicas de la mitología astral o *ctónica*, esto es propio del paradigma iluminativo donde el progreso se mide por conversión rítmica y por el Dios concepto. Sino que esta crisis mortal es central en la tangente de la existencia y del que el resucitado aplasta a la serpiente de manera definitiva (aplastar la cabeza del animal es muerte perenne, sin recobro). Esta es la crisis mística a la cual nos referimos en el paradigma redentor, donde la liberación es curativa y realizadora del ser en "esta vida". Cura la neurosis y la angustia de la nada (aunque continúe su engrama genético) y solo ocurre una vez en la vida. Establecemos una vez más que en el paradigma iluminativo la promesa incumplida es de trasformación, es gradual a lo largo de muchas vidas y se da por conversión metódica cuya dialéctica es trans-personal desde la infra-consciencia a la supra-consciencia,

en cambio, en el paradigma redentor la realización se da por una crisis puntual y no es reversible, que concreta en el ahora por liberación espiritual como realización en lo prepersonal.

Al hablar de una simiente, se puede inferir que se trata de una cosmogonía o de lo que "se gesta" en un principio originario y luego "nace" arrojado a un existir finito y angustiante, al ámbito del Padre donde la realización del deseo de volver a la Madre no puede ser concretado. La herida en el talón, se refiere al monomito o a la experiencia mística o crucifixión donde el héroe baja a las profundidades de su inconsciente áurico (al ámbito materno) y aplasta la cabeza de la serpiente o al dragón originario. Aplastar la cabeza del reptil es superar el yo arcaico, adámico, prakrítico, es dejar de proyectar a la Madre, romper la tela de *maya* y renacer liberado a un yo postmístico, habiendo comido del fruto del árbol de la vida.



Este drama mitológico abre la puerta a la redención del yo, como veremos en el siguiente apartado. Entendemos de este modo, que todo el misterio sagrado será develado cuando la simiente de la mujer muera en su yo serpentino o simpático y psicosocial y renazca en un yo postmístico o empático, y en ese óbito, aplaste la cabeza del reptil

(supere al falo) o de su ego prelógico. Lo que direcciona al paradigma redentor en el terreno del mito es la identificación simbólica de la serpiente enrollada. En la interpretación psicoanalítica también se propenderá a saber quiénes somos y cómo nos desarrollamos para alcanzar esa respuesta y asimilarla para lograr la realización del ser.

II 3 Arrojados al mundo de las formas. En busca del árbol perdido y su relación con el complejo de Edipo

Al igual que en la acción de dar a luz, Adam y Eva fueron expulsados del Edén, del atanor transformador del yo prakrítico o adámico como materia prima, o excretados del vientre materno como condición intrauterina paradisíaca. En este nuevo mundo hostil, la lucha por la supervivencia era angustiosa: "ganarás el pan con el sudor de tu frente"; "tendrás hijos con dolores de parto", etc. Esto crea el miedo y la angustia siendo una experiencia doble. Por un lado, tienen ante ellos un mundo que realizar (futuro), y por el otro, está el paraíso que acababan de perder (pasado), *el vientre materno* donde está escondido el "árbol de la vida" y, junto con él, la serpiente dormida en sus raíces. Se establece así el tiempo conocido.

Para recuperar el árbol (la vida como significado) deben hacer el camino inverso, del ente al ser o retornar al Edén (*lo pre*). Es decir, el yo debe retornar a la serpiente o falo pre-primordial o eyaculatorio. El niño siente que debe volver al útero por la "entrada vaginal" o por el "portal a otra dimensión", umbral de donde fue expulsado y a donde debe su origen. En el relato bíblico, esta entrada estaba prohibida so pena de muerte, estaba siete veces *sellada* para ellos, era un espacio perdido, sagrado, un *sancta sanctórum* al que no debían ingresar. Solo "su Padre" *Yhwh*

tenía derecho y acceso a ese espacio, solo él podría *penetrar* la puerta. Esto creaba una rivalidad o una distancia, un tabú peligroso para el ente mortal recién nacido a otro mundo dual, a una tierra árida. La entrada al jardín estaba custodiada por guardianes ofídicos o querubines, de pie a las puertas. Seres horripilantes y psicópatas de aspecto híbrido como las esfinges de la puerta de Ištar o las gárgolas de las catedrales. Reptiles que mantenían el cosmos dividido. Estos estaban allí para guardar el enigma, el saber secreto que permita la entrada, de lo contrario darían muerte al sacrílego. El niño recién nacido está en su ego serpentino y esto lo enemista con la mujer a la que no puede regresar, aunque esta es su fuente de alimentación. Esto sin duda podemos interpretarlo como que corresponde a la prohibición arquetípica del incesto. En el símbolo del arcano 21 del Tarot, la viñeta encripta este misterio. Allí encontramos al hermafrodita desnudo emergiendo de una vagina de laureles y a los cuatro seres que custodian el dintel sagrado. En esta vulva materna, entrada entre columnas, solo puede penetrar por la cortina (himen) el "falo" paterno quien guarda los secretos interiores o esotéricos. Este falo es símbolo potencial de la vida latente que solo puede dar el Padre. La mujer no podía entrar, "ya fue castrada"[110], en cambio el hombre temía que el Padre lo mutile a él para que no retorne al jardín prohibido.

[110] La mujer no solo perdió el Edén uterino, sino que "perdió" el falo. Su función mística no es penetrar sino ser penetrada para realizar el falo en una semilla, como Isis que buscó la semilla de Osiris.

II 4 El ritual edípico

Regresemos ahora al mito pre-diluviano. Abel y Caín ofrecieron sacrificios a la "entrada" del Edén. Querían penetrar en la zona prohibida y acceder al árbol abandonado (al falo). Caín comprendió la mitad del misterio. Solo el sacrificio de Abel fue aceptado; aceptado simbólicamente, ya que en la práctica tampoco pudo ingresar. Abel no descifró el enigma de las esfinges, no desató todos los sellos de la entrada, pero se acercó al significado de la respuesta. Lo que Abel trajo a la puerta era *sangre* animal. Él fue dado a luz con sangre y devolvió sangre como "redención". El símbolo de la sangre menstrual sirve como ritual de magia imitativa. Se ha perdido una vida, ya que se nace para morir, se debe devolver una vida para encontrar paz en ese sentido. Vida para tener vida. Solo dentro del Edén uterino está esa fuente. Abel pensó "penetrar a la madre" sin morir (transustanciarse), sin dar su vida, por ello dio un equivalente simbólico. ¿Cómo penetrar en el sitio santo sin morir? Ese era el *enigma redentor*, el saber oculto que custodiaban las esfinges. El secreto es la redención. Pero no la redención simbólica, es decir, la sangre de otro, sino *la sangre propia,* lo concreto, la autoinmolación. Aquí ya comenzamos a intuir las primeras pistas de nuestro abordaje que lo aplicaremos con todo detalle en la siguiente parte. Por ahora centrémonos en el contexto de la historia bíblica de la salvación.

La sangre funciona, así como una inversión del parto, y *Yhwh* lo admite como tal. Pero solo acepta su ofrenda, ya que no se le permitió a Abel entrar en su madre paradisíaca para alcanzar el fruto del árbol de la vida. Esto demuestra que la sangre animal no es suficiente, pero es un tipo de forma para reconciliarse con el Padre divino (Así,

comienzan en este mito, las “religiones de las formas”). Esto demuestra que se necesitaría un tipo de sangre especial, *de un ser humano* que sea “equivalente” a la de Adam. Por ello este asunto es explicado en el drama del sacrificio de Abraham e Isaac en Génesis 22, en la escena del Monte Moría, lugar del emplazamiento posterior del templo de Salomón. Abraham el patriarca, es Padre y mediador, el que reemplaza por ritos mímicos la verdadera salvación. En este drama mítico Isaac es cambiado por un animal sacrificial. Volviendo al mito etiológico, lo único que podría recuperar la condición unitiva perdida es dar un sacrificio donde la víctima sea el ego. El sacrificio del yo es para llegar al árbol prohibido, y para lo más difícil: salir de allí con su fruto, morir y renacer. Incesto y ejecución por el acto tabú y resurrección por *per-don* para la reconciliación paterna. Entonces, la idea del retorno al Edén en busca de la transformación de la consciencia, tiene su raíz en el viaje del héroe en una instancia primigenia germinal y, en ese retorno, la necesidad imperiosa del incesto, de penetrar en el útero materno y la posterior muerte del héroe en el árbol o falo (cruz) redentor, para aplacar la ira del Padre castrador.

II 5 Etapa oral

Por razones patriarcales el culto a la Diosa fue ocultado de la mentalidad de los escritores bíblicos. No existe mención a ella como consorte de *Yhwh*. Sin embargo, es posible que en el origen el Dios hebreo tuviera una esposa como compañera, que luego fuese diluida por los teólogos y reemplazada por la metáfora de la nación de Israel como consorte. Después, en la parte II, veremos la interpretación del psicoanálisis acerca de la etapa oral en el recién nacido, aquí me interesaría mostrar que el culto a lo femenino,

muchas veces censurado, está presente desde el origen de la mismísima presencia humana.

En el campo arqueológico, las figurillas de la Diosa (Venus paleolíticas) como objetos votivos se hallan desde la península ibérica hasta Siberia. Esta manifestación artística y sacral nos evidencia la importancia de lo femenino en la adoración humana hacia lo trascendente. El misterio del cuerpo femenino, con su capacidad para sangrar (menstruar), para producir una vida en su interior, en su correspondencia con los símbolos acuáticos y lunares, sin duda hicieron de la mujer un objeto de culto. En la Biblia, una obra conducida por clases clericales y reales, este "detalle" está oculto; pero hay evidencia arqueológica que *Yhwh* tenía una *aserá* o Atiratŭ (piedra enhiesta) como consorte y aparece oculto un *Yhwh* con "pechos" (epíteto *El Sâdday*). El Sâdday (*schâdh/schodh* "pechos", *ay*, terminación cananea femenina *–ot* תָ en hebreo-), de donde se extrae esta conclusión. Esto fue ocultado seguramente por los hagiógrafos convirtiendo el monoteísmo yavista en un culto fálico por antonomasia. Sin embargo, el culto a la Diosa que, según el mito surgió de las aguas primigenias como una sirena (Atargaris), fue la que engendró a la Diosa activa o la gran madre del redentor Semiramis o la Diosa alada (paloma). En estas etapas tempranas la mujer producía un infante sin que se supiera de la intervención de un varón. A decir verdad, no asociaban el sexo con la reproducción, lo que convertía a estas mujeres sagradas en Madres vírgenes.

II 6 Etapa anal

La siguiente construcción freudiana, podemos aplicarla aquí a la emergencia de la cultura y al dominio que el hombre ejercía sobre ciertos elementos terrestres como el

fuego (como elemento transmutador), el barro, los metales para configurar a sus pueblos y para poder adaptarse al medio ambiente; así también como la creación de ciertos medios de producción (diría Marx) que conforman su mentalidad y su civilización.

II 7 Etapa fálica

Antes del Diluvio la Biblia nos cuenta que en los días de un patriarca llamado Enos "*se comenzó a invocar el nombre de Dios*" (Génesis 4: 26), o tal vez se comenzó a hacer representaciones de *Yhwh* en forma idolátrica. Falos, *liṅgam, djed* o algo por el estilo. Todos estos acontecimientos profanos, para la mentalidad bíblica llevaron al hombre a su pérdida de la infancia primaria. Con el advenimiento de cultos ya más organizados el hombre comienza a forjar su sociedad y reconoce su primera relación con su paternidad divina. Aparece así el esbozo del *súper yo* y el complejo de Edipo empieza a superase en sentido primario. Esto ocurrió en la catástrofe que inundó el mundo e hizo que su infancia fuera sepultada en el olvido del inconsciente.

El Diluvio, es un mito que muestra como el Dios Padre interviene de manera correctiva sobre el mundo creado e inflige castigo según leyes. El hombre entra en la infancia segunda o niñez y se dirige hacia su pubertad. Según el mito, el Diluvio fue un borrón y cuenta nueva, solo se salvó Noé y su familia. El arca, se depositó en una montaña primigenia, el monte Ararat, como una segunda etapa creativa.

III EL EGO PSICOSOCIAL I. EL YO DESPUES DEL OLVIDO

El diluvio marca la descarga de la ira paterna, establece la negación del Padre a que el niño vuelva al útero materno o al Edén y se beneficie del fruto del árbol de la vida, ya que este jardín quedó sepultado para siempre en la amnesia diluvial. Esto es el olvido del ser. Ahora el hombre en el ente creará una nueva sociedad. Es la transformación del ego serpentino al ego psicosocial en su primera etapa. La salvación ya no es vista en el pasado de lo pre-lógico o camino hacia las fauces vaginales maternas, sino que ahora su religación es entendida en la analogía simbólica hacia "adelante" (progreso) como depósitos socioculturales y medios de producción (cazadores, recolectores o agro-alfareros) y hacia ritos tradicionales y comunitarios como acumulación de poder.

Según el Génesis los hombres antediluvianos eran malvados, además cuenta que ángeles *caen* a la tierra (Génesis 6). Los ángeles, seres iluminados ahora desean sexualmente a las mujeres (amores prohibidos). Aquí la sexualidad *contra natura* no es hacia la madre en la niñez como incesto (volver al Edén) sino hacia la inducción de una mortalidad futura (lo teleológico-escatológico o la *Nekya*[111]). Estos seres angélicos alados, que ya han alcanzado la liberación, deciden retornar a la Madre Tierra, pero no en lo *pre* sino en lo *trans* o en la muerte futura. Cuando se supera el Edipo el niño en crecimiento pronto descubre que su fin será el retorno a la tierra después de su muerte siendo causa de la "angustia de la nada". Según el mito bíblico, los hijos híbridos de ángeles y mujeres mortales fueron defectuosos (gigantes como fruto no bendecido). *Yhwh* decide destruirlos bajo las aguas. Por debajo de ellas, sumergidas, queda olvidada la infancia

[111] Reino de los muertos según los órficos.

primera de la humanidad en un más allá onírico, inconsciente, debajo de un abismo sin fondo cuasi impenetrable; en un tártaro. Ahora todo lo que intuirá el yo será a través del lenguaje de los mitos, del *lógos*, de la narración ancestral. Estos Dioses asesinados, según los mitos egipcios, formaran ahora no solo parte del inframundo, sino del patrón estelar, de la noche. Ese pasado ha quedado bajo un manto emocional (Plano *astral o sutil*) de sensaciones latentes, pero no reconocidos por su consciencia, y emprenderá una vida nueva con un pasado subliminal. Sin embargo, por debajo siempre añorará volver a la madre, al jardín prohibido, como un secreto llamado.

III 1 El incesto o el recuerdo de Edén siempre está presente. El pecado de Cam

El Génesis nos relata la historia de Cam, el hijo maldito de Noé. Veamos el relato para luego ingresar en nuestra línea argumental:

"Fueron los hijos de Noé que salieron del arca: Sem, Cam y Jafet. Cam era el padre de Canaán. Estos fueron los hijos de Noé, y a partir de ellos se dispersó toda la tierra. Comenzó Noé, hombre del suelo, y plantó una viña. Bebió del vino y se embriagó. Luego se desnudó en medio de su tienda. Vio Cam, el padre de Canaán, la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos que estaban afuera. Tomaron Sem y Jafet el manto, lo pusieron sobre el hombro de ellos dos y marcharon a espaldas; cubrieron la desnudez de su padre. Estaban de espaldas, y la desnudez de su padre no vieron. Se despertó Noé de su vino y reconoció lo que había hecho se hijo menor. Dijo entonces '¡Maldito sea Canaán. Esclavo de esclavos sea para sus hermanos!' Dijo también '¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem y que Canaán sea esclavo suyo!'". (Génesis 9: 18-26).

Me interesaría reproducir aquí la conclusión de Severino Croatto[112] que transcribiré a continuación para dar claridad a la interpretación exegética, luego volveremos sobre nuestra línea argumental psicoanalítica:

"El motivo final de la 'viña', en vez de cualquier cereal, es elegido en función de la narración misma. (…) Lo que hace Cam es 'ver la desnudez de su padre', yendo luego a advertírselo a sus hermanos, quienes *sin* 'ver la desnudez de su padre' (…) lo cubren. (…) Se señaló que los mitos no se construyen sobre realidades secundarias, sino que intentan 'dar sentido' a aquellos que son esenciales para la cultura, la cosmovisión o la ética del grupo que los genera. Por eso el motivo de 'ver la desnudez' debe significar algo más, como sucede con el de la conciencia de la desnudez, adquirida por comer del árbol del conocimiento.

En primer lugar, nunca se dice en lenguaje común que Cam vio a su padre desnudo (…). En la sección del Levítico que trata de las reglas sobre sexualidad (Capítulos 18 y 20: 8-21), la expresión 'la desnudez de X' aparece por lo menos 30 veces, en la mayoría de los casos con la fórmula 'descubrir (*gálá* en Piel)/ver (*rā'ă)* la desnudez de Y'(…). Pero lo relevante no es la estadística sino el constatar que la expresión, que de por sí señala violación o desprecio (especialmente en los pasajes proféticos), en la legislación sacerdotal es una fórmula específica para designar **el incesto**.

El marco de las normas viene dado en Levítico 18: 7: 'La desnudez de tu padre y la desnudez de tu madre no descubrirás; ella es tu madre; no descubrirás la desnudez de ella'.

La fórmula 'descubrir la desnudez (de alguien)' significa tener relaciones sexuales, y muchas veces es una expresión indirecta de incesto. Indirecta por cuanto la fórmula, que en realidad

[112] Croatto, J. S.: *Exilio y sobrevivencia*. Buenos Aires., 1997, pp. 297-311. He omitido algunas partes de la explicación que no vienen al caso, además de las notas a pie de página por razones de orden práctico.

expresa hermosamente la pertenecía entre esposos con el símbolo de desnudez, se refiera 'al otro', no al que es mencionado. En términos más claros, 'la desnudez del padre' es la madre, la desnudez del hermano en su esposa, y así en adelante. Nada tiene que ver esto con la homosexualidad.(…).

'Si un hombre se acuesta con la mujer de su padre, la desnudez de su padre habrá descubierto' (v 11ª).

Este lenguaje técnico es característico de los círculos sacerdotales que redactaron el Levítico (…). Ahora ¿no será que el redactor del Génesis ha incorporado este relato de 9: 20-27 porque lo entendió como *un caso de incesto*?"

Luego Croatto sugiere que Canaán es hijo del incesto entre Cam y su madre, de allí explica su maldición. Esto, más allá de la curiosidad exegética, es de suma importancia para nuestro argumento; ya que si entendemos el acontecimiento del diluvio desde la simbólica de "cubrir" un pasado u olvido de los orígenes que experimenta el niño desde la infancia primaria hacia su niñez, es aquí que el complejo edípico, el miedo al Padre por castración, **no desaparece completamente**, sino que solo pasa de la significación concreta (*sutil* o emocional) a la **simbolización en transparencia** (*mental* o racional). En otras palabras, *el incesto es la pulsión inconsciente básica de la religión de las formas.* Y es aquí donde se "encanta" el pasado, se idealiza, sea en forma de mitología religiosa, literatura fantástica, cuentos de hadas o en el campo de la poesía (Spitteler y Hölderlin). Los textos religiosos de los pueblos surgen en esta etapa de camino a una madurez.

IV EGO PSICOSOCIAL II. LA CULTURA Y LAS LEYES

La pulsión de vida ahora, si bien es motorizada por el deseo del incesto inconsciente, es decir, volver al paraíso original (*eros/pre*), como esto se ha vedado a la consciencia, es que

ahora la pulsión se revierte en modo de desplazamiento inverso y se traslada al futuro, a la creación de un mundo propio y dentro de determinado marco cultural; aunque su fin, meta o sentido es la nada o la muerte (*thanatos-trans)*. Es ahora el terreno de "la voluntad de poder" que pensara Adler o de la "inflación de la persona" que mencionara Jung como "desrealización del Sí mismo", como reversión de la pulsión retroactiva a una progresiva, es decir, cuando la religión de las formas toma ímpetu y el humano se desarrolla en sociedad.

IV 1 Babel y el comienzo de las religiones de las formas

Según este marco interpretativo, el desarrollo social del yo, luego del olvido del ser, intenta recuperar su mundo perdido proyectado en una explicación de un más allá escatológico, según la versión que proveen las filosofías de las religiones en las diversas formas. Esta es la presunta etiología en la que se sustituye la búsqueda redentora y se reemplaza únicamente por el paradigma iluminativo. Así la religiosidad se establece hacia lo *trans*, en dualidad entre lo sagrado y lo profano y pulsiona la búsqueda de sentido y de significado del ser, del árbol de la vida inconsciente, pero enmascarados en sustitutos en un más adelante. Esto se traduce en la constitución de una "mitología personal" y en el advenimiento de lo que Freud intuyó como *etapa narcisista*.

Volviendo al terreno del mito hebreo, la religiosidad en este nuevo estado egoico social se desarrolla cuando Cus, un descendiente de Cam tuvo un vástago conocido como el cazador Nemrod (Génesis 10 y 11). Según la misma Biblia, este fue el primer rey opositor a *Yhwh* (nace así la concepción política y la idea de acumulación de poder). Fundó en la Mesopotamia asiática las ciudades de

Babilonia, Erec, Acad y Nínive. Según el mismo relato simbólico, Nemrod es el que establece la adoración equivocada para oponerla al monoteísmo de Israel que se está por establecer formalmente. Este tema no es de importancia fundamental para nuestra tesis, solo que la religiosidad comienza a ser en la vida del ego un factor donde este intuye una posible pista para la realización de su ser, además de un escape de la angustia de la nada (muerte) proyectada en los mitos *postmortem*. Así la muerte es el gran impulsor de la religión de las formas. Sin embargo, este suceso mitológico nos provee valiosa información simbólica en cuanto al proceso que vivirá el místico en la crucifixión de su yo.

Nemrod fue un cazador en "oposición a *Yhwh"*, como figura en las crónicas de Josefo[113] y los targúmenes caldeos[114]. En la paráfrasis caldea de 1 Crónicas 1: 10 dice:

> "Cus engendró a Nemrod, que comenzó a prevalecer con iniquidad porque derramó sangre inocente y se reveló contra Yahvé".

De esta manera, su nombre significa "subyugador de leopardo" u otro nombre es Merodak (gran rebelde, regio) ¿Marduk? De Nemrod, al igual que de Marduk, se habla que fue el primer rey (*Melech, Moloc, Milcam, Malcam*) y establece su propio reino que fue en Babilonia ("Puerta de Dios" "¿útero?" o *Bab-El*, juego de palabras hebreo: "confundir") como clara correspondencia de lo falso ante lo verdadero como herramienta propagandística. Se establece así una Religión del Estado o Teocracia, para esclavizar a los "cabezas negras", es decir, a sus hermanos,

[113] *Antigüedades*: Tomo I, cap. 4, sec. 2, 3.
[114] Paráfrasis del Targúm de Jonatán y de Jerusalén.

a los hijos de Cam. En Babel se construye una montaña artificial (*ziqurat*) en comparación con el monte Ararat (Nisir, Merú), en caso que ocurra un segundo diluvio tengan así un sitio donde huir. Nemrod entonces sería el redentor o *niño elegido* que surgiría del mar o de las aguas primigenias amnióticas.

El relato continúa con la *confusión del lenguaje* y el abandono de la construcción del edificio, por tal se expande la humanidad. Volvemos a la parcialidad de la realidad y a la multiplicidad de interpretaciones subjetivas sobre un hecho univoco, que esta está construida según los anteojos con que se la mire. Kant ilustra el punto tomando la misma metáfora aplicados a los distintos tipos de juicios y a los diversos sistemas de filosofía proyectados sobre los hechos similares. Del mismo modo, aquí se trata de encontrar una estructura global que es el campo de la trascendencia, cuya clave está más allá del lenguaje como significante y como significado, sino que aparece como espectro pre-lingüístico o pre-arquetipico, hacia su simplicidad. Según este relato, las simientes se desarrollan en la dualidad del significante y del significado o de lo trascendente y lo trascendental, cada una según dos grandes vertientes: la "descendencia de la mujer" y la "descendencia de la serpiente", en realidad, "las dos madres de héroe". Aquí se ilustra con los hijos de Israel y los hijos de Babel.

Como ya estudiamos, la acotada humanidad, después de la catástrofe mundial olvidó sus orígenes. Sin embargo, el vago recuerdo, la fugaz intuición hizo que "conociera subliminarmente" la identidad de la mujer y de la serpiente y necesitara existencialmente retornar al árbol perdido: la vagina materna y prohibida so pena de muerte, que quedó en las partes más bajas de su inconsciente compartido de

la primera humanidad. ¿Cuál será entonces la traducción del símbolo desde esa cosmovisión? La bendición sobre Sem indicó que la simiente vendría de la rama semítica. Sin embargo, los camitas tratarían de sustentar ese derecho. La serpiente "paterna" pervertiría la clave del secreto sagrado: que la redención está en el incesto simbólico y se encriptaría su verdadero significado. Según las fuentes antiguas, Nemrod fue un personaje real, no es el fin de este trabajo tratar esto, más si su situación simbólica y su valor espiritual. Según la tradición fue descuartizado (arquetipo de Osiris y Dioniso), es decir, tuvo un fin violento. Su temprana muerte y su fama, hicieron que la primitiva humanidad lo interpretara como el "sacrificio del redentor". Por ello, su muerte fue lamentada (Tammŭz), pero su renacimiento en la vegetación (símbolo del árbol de la vida) fue celebrado (tortura, muerte, renacimiento y liberación)[115]. De esta manera Nemrod/Tammŭz tuvo, según el mito, *sexo con su madre*, la serpiente-pez Atargaris o paloma Semiramis[116], y de ella *renació él mismo*, redimiendo a la humanidad confundida. De dicha manera, la madre o la mujer es el opuesto en coincidencia de la serpiente-pez/paloma (híbrido como el signo esotérico de escorpio). Entonces, la muerte del héroe sería al ser picado por la serpiente como castigo por su acto incestuoso y su renacimiento alado (paloma), como el sol

[115] En las crónicas primitivas babilónicas, Tammŭz o Dumuzi es sacrificado por causa de sus amoríos incestuosos con la Diosa Madre Iŝtar. El mismo motivo aparece en la negación de Gilgamês a tener coito con la Diosa, lo que implico la pérdida del árbol de la vida.

[116] Ovidio *Metamorfosis* IV.

(Horus)[117], sería de una madre virgen o de una mujer arquetípica como per-don. En otras palabras, Nemrod desciende al inframundo uterino (*katabasis*) picado por la serpiente y asciende o es "parido" (*anabasis)* convertido en espíritu liberado o alado en un ego postmístico.

Lo que queremos ilustrar con esto es la transformación del ego en la parte social, esta es progresiva y adaptativa hacia las formas -hacia el Padre- (o *lo simbólico* en Lacan), no obstante, como búsqueda mística es regresiva al yo serpentino, a la Madre, edípica (*lo imaginario*); en cambio, la experiencia mística como tal (muerte y resurrección egoica o *lo real*) y su reconstrucción o mutación en un tipo de yo nuevo será la que realice la verdadera "espiritualidad perenne".

V EGO PSICOSOCIAL III: RACIONALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN DE LAS FORMAS ANTE EL CAMINO A LA NADA.

Este ego se encamina a la adopción de una "vocación idolátrica" (cultural) o alterna a su "vocación ideal" (ontológica). Al no hallar el significado de su arrojo al mundo y su sentido como dirección hacia la muerte no podrá superar la angustia de la nada. Su tendencia genética, su entorno socio-político y la desarmonía entre su yo ontológico, que reclama un viaje heroico regresivo, y su yo psicológico, que se dirige hacia el pensamiento científico cartesiano "progresivo", lo envolverán en un

[117] También, según las tradiciones antiguas, Nemrod, una vez asesinado, se desdobló: se convirtió en árbol como constante de la resurrección en el equinoccio de primavera y en la constelación de Orión (*Kêšil*), el que mata a la serpiente, cuyo cinturón corresponden a las pirámides de Guiza o las "los tres reyes magos" en la mitología cristiana.

estado de neurosis incurable. Al tener por delante la interrogación por la muerte y ninguna respuesta, la buscará en la religión de tradición, lo imaginario será simbolizado en un conjunto de praxis rituales, pero anhelará lo real –en sentido lacaniano-, ya que guarda en su seno los arquetipos matrices antes descriptos y le darán un mensaje, aunque no llegue a revelarlo. En otros términos, "el Padre" como "nombre" será un paliativo a través de ritos mímicos de reconciliación y se consolará en los dogmas *postmortem* y en la ilusión hacia un camino supra-consciente o *trans*.

V I Egipto y neurosis, "la tierra del olvido". De la superación del Edipo al súper-yo en lo *trans*

La amnesia de los orígenes o el depósito de los mismo en el ala inconsciente se traducirán en la vida como la superación del complejo de Edipo y la construcción del súper-yo. Si bien los textos gnósticos llaman a Egipto "la tierra del olvido", el ego social intentará rememorar el viaje al Edén en forma inconsciente pero *proyectado hacia adelante*, hacia el futuro, hacia una meta teleológica. En los textos bíblicos se intuirá en el bloque profético. Esto solo demuestra la imposibilidad de liberarse en el antes, en su génesis (sepultado por el diluvio), ya que, por paradójico que sea, las formas de religión lo impedirán. Ese paso intermedio será una interpretación filosófica de Dios y de la religión de las formas; nace así la *teodecia* o el intento reflexivo sobre Dios. El yo ontológico se sitúa casi en su totalidad en lo material, en el mundo de la realidad, como yo psicológico psicosocial, pero conserva su nostalgia a lo fontanal. Pero el yo óntico o el ser sin tiempo siempre estará presente como una sombra angustiante; lo atraerá a lo *pre,* hacia su redención, pero no lo entenderá, perderá la

clave, y su viaje seguirá hacia lo *trans,* hacia la iluminación y hacia la angustia de la nada. Crea, de este modo, las utopías depositadas en el ámbito de la realidad como figura del narcisismo secundario imperante. De esta manera, Egipto, no solo es la tierra de los misterios y de las formas rituales iniciáticas, sino también es la tierra de la esclavitud donde el hombre pierde su libertad espiritual en esas formas que se interponen entre él y lo santo. La búsqueda de una pareja en espejo, como cono proyectivo de la madre perdida (*anima* según Jung), y la construcción de una familia cuya unidad se base en la sexualidad, será un modo de *imago* del retorno al jardín materno perdido. Los proyectos sociales y políticos corresponden a este espectro, como también la edificación o la conciencia en una moral epocal y determinada (esto espero desarrollarlo en una etapa futura).

V-I 1. El Éxodo y el pacto de una ley moral

Los episodios de la esclavitud de los israelitas en Egipto y del rescate de Dios por medio del profeta Moisés, son aquellos que abren la posibilidad de relacionarse con su Dios a través de un contrato social y moral. Se recupera definitivamente la aceptación del Padre como figura exotérica. Entonces, el ente en el existir de una vida hacia su muerte como nada, ahora adquiere conocimiento de lo que está bien y de lo que no en su marco epocal (diez mandamientos).

Ahora su súper-yo determina su ideal de vida y entra en conflicto con su *ello*, que quiere desplegar sus instintos, así su yo siempre se encuentra en contradicción. Sus deseos son reprimidos por las normas de la sociedad, y la religión funciona en ese sentido, como lo mostró Freud en su obra *El porvenir de la ilusión*, pero también como medio

"compensador" (Jung) que ya mencionamos en otra parte. Sin embargo, el acontecimiento del Éxodo, además, es un viaje a una tierra que está adelante entre la esclavitud y la libertad.

V-I 2 La religión levítica como represión y sustitución del incesto

La represión inconsciente del incesto se da de varias maneras. Una de ellas es la sexualidad con una madre sustituta o una esposa exogámica, donde la libido o energía espiritual se deposita en ella por sublimación ignorando en el fondo su búsqueda materna como lo femenino. La otra manera, que ya la mencionamos más arriba, es la de reemplazar el coito simbólico o el "retorno al Edén" por medio del rito religioso de las formas preestablecidas. Sexualidad y religión entran en juego en el desarrollo psíquico humano. Estas formas, en el sustrato bíblico paleotestamentario, se dan en el rito levítico como *el día del perdón*. Me he ocupado ampliamente en obras anteriores de este aspecto, aquí solo mencionaré aquellos puntos que sean funcionales a una aplicación psico-teológica del paradigma.

El ritema como preámbulo del día del cubrimiento fue el rito de la pascua, de este modo se estructura el relato. La pascua o el "saltar" como salvación de Dios es un tipo de renacimiento o recompra de la esclavitud y una institucionalización de un nuevo pueblo: Israel. Curiosamente, o no tanto, la pascua es festejada en el equinoccio de primavera, fecha mística del renacimiento de los Dioses que, en el mito, son asesinados. Así, pascua como salvación, y las deidades como sacrificio, tiene en común el elemento "sangre" como símbolo de redención. Recordemos que así se entendió en el sacrificio primordial

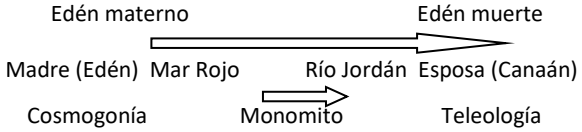
de Abel. El 14 de Nisan (pascua) en Israel, cada familia debía preparar un cordero sacrificial macho, y pintar los marcos de las puertas con sangre con un manojo de hisopo. Dentro de la casa debían "*comer"* el cordero sacrificado (o hacerlos parte de su cuerpo místicamente). Para los egipcios este sacrificio era inmundo, ya que el mito dice que, en ocasiones, el Dios Ra, cuando baja a la tierra se viste como macho cabrío. Cuando el ángel destructor mata a los primogénitos egipcios, Ra se demostró impotente para salvar a sus devotos (Éxodo 12: 12, 30).

Por la sangre sacrificial y por la comunión los primogénitos israelitas fueron redimidos. Este memorial inaugura el inicio del calendario sagrado hebreo, "nacen en lo espiritual", y el calendario humano se mide por otra festividad que es el día del perdón, "es engendrado en la carne".

Cuando el faraón permite que los israelitas salgan de Egipto, *Yhwh* los guía con un humo ardiente llamado *shekinah* hasta la orilla oriental del Mar Rojo— caminar al oriente es símbolo de retorno a la madre como fuente—. Entonces el Éxodo, propiamente dicho, comienza con el paso por las aguas del Mar Rojo y culmina con el paso por las aguas del Jordán. Del mismo modo, el yo realiza su viaje por la vida con el sentido hacia el "otro" Edén, la tierra de Canaán, símbolo que el sistema inconsciente proyecta en su retorno a la madre, no en lo *pre*, ya que está olvidado por las aguas simbólicas del abismo diluvial, sino en lo *trans*, hacia la "esposa sustituta" o hacia el vientre de la tierra Madre Canaán que da "leche" y "miel" (cumple la doble función disociada de madre (leche) y de esposa (miel o placer; Diosa madre/virgen y esposa/ramera).

Entonces, en la construcción mitológica bíblica, se comprende que hay dos estructuras simbólicas: la primera

el nacimiento del Edén y el retorno al Edén futuro, y en una segunda subestructura simbólica hay un viaje (monomito) de las aguas del Mar Rojo a las aguas del río Jordán.



§ *Modelos proféticos mitológicos espacio-temporales*

Entre las leyes que Dios le entregó a Moisés le ordenó: "guardarás el sábado". Este modelo profético semanal era un tipo ritual para separar un día para la adoración exclusiva de Dios (*templum*). Este tipo era una repetición mímica del arquetipo de los días creativos. Tal como Dios creó el mundo en seis días y descasó el séptimo, así deberían hacerlo los hombres en su semana en miniatura. Sin embargo, la misma ley tendría una aplicación proyectiva a lo macro, es decir, hacia el futuro (anti-típica). Si Dios crea el mundo en el arquetipo en un símbolo de siete y el hombre lo repite en su micro-sistema séptuple, del mismo modo, esto se traslada a una semana mitológica teleotípica, hacia un futuro o *jubileo* escatológico, del cual se liberaría al mundo mediante la "verdadera redención final y definitiva".

Siguiendo esta idea, las instrucciones que recibió Moisés fueron, además de las jurídicas, la de construir un templo móvil, una carpa adoratorio o un tabernáculo. En la fundación del mismo, Moisés recibió órdenes de sacrificar un animal y rociar su sangre sobre doce piedras (corresponde místicamente a la cena de Jesús en pascua donde compartió el vino, símbolo de sangre sacrificial).

Este viejo pacto tendría vigencia hasta la llegada de un nuevo pacto con la simiente prometida, el héroe que moriría picado por la serpiente en el talón y renacería para aplastar a esa serpiente en la cabeza. Aquí ya se empieza a develar el secreto sagrado de la cadena del ser. De esta manera, se muestra en la historia bíblica, que la redención era simbólica y se daría en un acontecimiento mayor (muerte y renacimiento del héroe en el monomito), pero era sustituida miméticamente por un rito que evocaba dos dimensiones: por un lado, el retorno al Edén o al vientre materno y, por el otro, era una sombra de la consumación: la liberación de la angustia de la nada en una experiencia extrema o mística. Esto nos muestra que la salvación del ente no está en el sustituto ritual de la religión de las formas sino en una verdadera experiencia de crucifixión del yo en la crisis mística como acontecer. Si Abel intentó retornar a la madre o al jardín prohibido en un complejo edípico originario mediante la sustitución de la sangre y la rivalidad paterna y fraterna con Caín, del mismo modo el Sumo sacerdote levítico intentará el ingreso a las fauces de la gran Madre en el cuarto más escondido del templo, el *santo de los santos* para pedir el perdón al Padre por su pecado incestuoso. Pero esto era una *mímesis* ancestral. Del mismo modo, las religiones de las formas ofrecen parodias incestuosas sustitutorias similares para paliar la angustia de la nada, para hacer un simulacro de la verdadera experiencia de destrucción egoica que el adepto debe enfrentar si quiere hallar el significado de su vida. El lector ya habrá intuido que la experiencia mística liberadora es la realización del asesinato psíquico del Padre y la concreción anímica del Edipo, luego se le arrancarán los ojos y se hundirá en el averno de la oscuridad fetal y de allí, si no “muere biológicamente”, renacerá “perdonado”

por el Padre transustanciado en él mismo (Dios hecho hombre) surgiendo de una Madre virgen con el *oro filosofal* que siempre anheló, su libertad espiritual en un ego postmístico, empático, individuado. Así su integración psíquica se deriva en su superación mística.

En el tipo, el Sumo sacerdote, era un *mesías* o un elegido. El mismo sentido se le da en el Nuevo Testamento con respecto a Cristo, como subyace en las explicaciones de la carta a los Hebreos capítulos 6 al 9; veamos algunos fragmentos:

"Tenemos pues un Sumo sacerdote excepcional, que ha entrado en el mismo cielo, Jesús, el hijo de Dios. Esto es suficiente para que nos mantengamos firmes en la fe que profesamos. Nuestro Sumo sacerdote no se queda indiferente ante nuestras debilidades, pues ha sido probado en todo igual que nosotros, a excepción del pecado. (…) Todo Sumo sacerdote es tomado de entre los hombres, y los representa en las cosas de Dios; por eso ofrece dones y sacrificios por el pecado. Es capaz de comprender a los ignorantes y a los extraviados, pues también lleva el peso de su propia debilidad; por esta razón debe ofrecer sacrificios por sus propios pecados al igual que por los del pueblo.

Nadie se apropia de esta dignidad, sino que debe ser llamado por Dios como lo fue Aarón. Y tampoco Cristo se atribuyó la dignidad de Sumo sacerdote, sino que se la otorgó aquel que dice: 'tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy'. Y en otro lugar se dijo: 'Tú eres sacerdote para siempre a semejanza de Melquisedec'.

En los días de su vida mortal presentó ruegos y súplicas a aquel que podía salvarlo de la muerte; este fue su sacrificio, con grandes clamores y lágrimas, y fue escuchado por su actitud reverente. Aunque era hijo, aprendió en su pasión lo que es obedecer. Y ahora, llegado a su perfección, trae la salvación eterna para todos los que obedecen, conforme a la misión que recibió de Dios: sacerdote a la semejanza de Melquisedec.(…)

Se sabe que Melquisedec, rey de Salem, sacerdote de Abraham cuando volvía de derrotar a los reyes; bendijo a Abraham y Abraham le dio la décima parte de todo el botín.

El nombre de Melquisedec significa 'rey de justicia' y además era rey de Salem, o sea 'rey de paz'. No se menciona ni su padre ni su madre; aparece sin antepasados. Tampoco se encuentra el principio y fin de su vida. No se mencionan ni su padre ni su madre; aparece sin antepasados. Tampoco se encuentra el principio ni el final de su vida. Aquí tienen, pues, la figura del hijo de Dios; el sacerdote que permanece para siempre (…).

Tratemos de resumir lo que hemos dicho: tenemos un Sumo sacerdote que está sentado a la derecha del Dios de Majestad en los cielos; él está a cargo del santuario y de la tienda verdadera, levantada no por hombres, sino por el Señor.

Todo Sumo sacerdote es instituido para presentar a Dios ofrendas y sacrificios, Jesús tiene que ofrecer algún sacrificio. Si se hubiera quedado en la tierra, ni siquiera sería sacerdote puesto que son otros, designados por la ley los que ofrecen los sacrificios. La liturgia de estos, en realidad no es sino una figura y una sombra de realidades sobrenaturales, como lo indica la palabra de Dios a Moisés cuando estaba para construir el santuario. Le dijo: 'Mira, harás todo conforme al modelo que se te mostró en el monte'.

Pero ahora, Jesús celebra una liturgia tanto superior cuanto mediador de una alianza mucho mejor fundada en promesas mejores. (…) Se nos habla de una alianza nueva lo que significa que la primera ha quedado anticuado; y lo que es anticuado y viejo está a punto de desaparecer. La primera alianza tenía una liturgia en el santuario como los hay en este mundo. Un primer recinto fue destinado para el candelabro y la mesa con los panes ofrecidos; esta parte se llama el Lugar Santo. A continuación, detrás de la segunda cortina, hay otro recinto llamado lugar santísimo, donde está el altar de oro de los perfumes y el arca de la alianza enteramente cubierta de oro. El arca contenía un vaso de oro con el mana, la vara de Aarón que había florecido y las tablas de la ley. Por encima del arca están los querubines de la

gloria, cubriendo con sus alas el lugar del Perdón. Pero no cabe aquí describirlo todo con más detalles.

Estando todo dispuesto de esta manera, los sacerdotes entran en todo tiempo en el primer recinto para cumplir su ministerio; pero en el segundo tan solo entra el Sumo sacerdote una sola vez al año, y nunca sin la sangre que va a ofrecer por sus extravíos y por los del pueblo. De este modo, el Espíritu nos enseña que mientras esté en pie el primer recinto, el camino que lleva al Santuario no está abierto.

Todo esto es un símbolo para el tiempo presente: las ofrendas y sacrificios que se presentan a Dios no pueden llevar a la perfección interior a quienes los ofrecen. (…) Cristo en cambio vino como Sumo sacerdote que nos consigue los nuevos dones de Dios, y entró en un santuario más noble y más perfecto, no hecho por hombres, es decir, que no es algo creado[118]".

En el ritual, el Sumo sacerdote debía morir en el modo de ser anterior y renacer libre de pecados (per-donado). Llegar ante el Arca, dentro del templo materno, era llegar a su Padre como fuente de vida. Sin embargo, este personaje corría el riesgo de morir literalmente ante la presencia de Dios en "Arca de la Alianza"; por ello, entraba atado con una cuerda en su cintura, en caso de que *Yhwh* lo fulminara los demás podrían retirar su cadáver. De este modo, este salir redimido implicaba un nacer y, en la Pascua, el salir de la tumba implicaba el re-nacer; por ello, el liberado "ha nacido dos veces" (Juan 3: 4, 5). Lo que queremos subrayar aquí es que, en la vida del yo, el ser encarnado en el ente no se realiza sino a través de rituales religiosos sustitutos que evocan inconscientemente la "verdadera liberación"; sin embargo, su no realización lo lleva a su sin significado o al absurdo del existir.

[118] *Biblia Latinoamericana*.

11 El acontecimiento de Cristo

La experiencia mística no es un acontecimiento que se les da a todas las personas, sí es más factible, y en muchos casos es más deseable que suceda la conversión, ya que la conversión resguarda al yo de posibles patologías. Pero la conversión tiene como contrapunto que no es perenne, en cambio, la experiencia mística es definitiva en el acontecer. En el caso ideal que se dé dicha experiencia mística se sitúa en el lapsus del tiempo personal como un corte axial en la línea de la vida; ahora entendido esto sobre la historia de la salvación, esta simbolizada con *el acontecimiento de Cristo* como trazo vertical que corta la tangente horizontal formando la cruz. Esta figura crística, su aparición, su desarrollo ministerial y su muerte seguida de su posterior resurrección es un *suceso central* entre la caída y la consumación apocalíptica e interrumpe el proceso hacia el óbito futuro en un tipo simbólico de muerte prematura; adelanta de este modo el "*telos*" para experimentar seguidamente dentro de la misma lógica el "*cosmos*" re-creativo (recuerde el contenido del segundo tratado). Paul Tillich, en su idea del fin de la *Era protestante*, interpreta la historia de la salvación como la sucesión de acontecimientos que se dirigen hacia una realización, que lo llama *cronos*. Sin embargo, hay acontecimientos precisos, centrales, que modifican el tiempo lineal y generan un "*tiempo ahora*", como entendiera Walter Benjamin, este era el *kairós*. Por ejemplo, la muerte y resurrección de Cristo fue un *kairós* que modificó el curso natural del tiempo mítico. Así el viaje del héroe o el acontecimiento mitológico del Cristo pascual es un paradigma central único e irrepetible que se puede dar en la vida o no de un

individuo en desarrollo. Cada hombre puede tener su irrupción del *kairós*. Acerca de las condiciones que entran en juego me ocuparé más adelante, solo aquí mencionaré el significado envuelto en este monomito crístico. Lo que sí debe quedar claro es que en este acontecimiento de Cristo se reúnen los tres ámbitos del proceso, "lo trascendente", "lo trascendental" y el campo unitivo de "la trascendencia".

En el dogma de la trinidad, que deja afuera el *ello* materno, tal cual lo deja entrever R. Panikkar[119], el Padre juega el papel de totalidad unitiva absoluta como el campo de la trascendencia, el hijo es la realidad psíquica como encarnación (ego), esta funciona en sus dos direcciones: como trascendental y como trascendente; de esta manera recupera el concepto de totalidad de la experiencia en el Espíritu. Pero más allá de esta interpretación que adolece de fallas, a nosotros nos interesa el suceso de la estructura del mito, ya que corresponde con lo que después estudiaremos de la experiencia mística, donde la madre o el atanor como lo femenino es un factor fundamental; obviar este arcano fundamental equivale a perder la apertura del verdadero sello.

Jesús, en la pascua de Nisan es traicionado por uno de sus apóstoles y es entregado a las autoridades, tanto judías como romanas, en ese episodio se deja ver el sentimiento de abandono que experimentó Jesús (*Gelassenheit* en Heidegger). En su irregular proceso judicial fue torturado y blasfemado hasta su condena a muerte en el madero de tormento. Es colgado en el "árbol" (cruz o falo paterno), y después de un indecible sufrimiento, fallece. Cuenta el

[119] Panikkar, R.: *La trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, 1989.

relato que un gran terremoto sacudió la zona, rasgando la cortina del Templo de *Yhwh* construido por Herodes, la misma que separaba el "Santo" (primer compartimento) del "Santo de los santos" (compartimento más sagrado). Esto fue interpretado místicamente como que Jesús, en la función del segundo Adam, ahora se transformó alquímicamente en Cristo, se *inmoló en el falo* y redimió a la humanidad, vale decir, reparó la fisura que se abrió en Edén. Sin embargo, desde el campo de la interpretación psicoanalítica que estamos desarrollando aquí, solo fue una sombra, un *arquetipo* —mito— del *tipo* —rito— de inmolación que debe llevar a cabo el sujeto en su viaje hacia las profundidades de su mente para la realización del ser. El relato sigue con el sacrificio del cuerpo de Cristo, su entierro en una cueva, símbolo del vientre materno, y el domingo[120] —primer día de la semana— sus restos habían desaparecido, interpretados por los hagiógrafos como la resurrección y la victoria sobre la muerte. De esta manera, en el sustrato analógico, el viaje del héroe de Cristo ocurrió en tres jornadas: tortura, muerte, resurrección y liberación[121].

---

[120] El domingo posteriormente fue el día dedicado al sol, como renacimiento de Nemrod, Mitra, Dionisos, Attis, Osiris-Horus.

[121] Tres días se detiene el sol en el solsticio de invierno (*infernus*), en la constelación de la cruz antes de ascender hacia Aries; la luna llena está oculta tres días en el cielo antes de crecer. Ahora en su tránsito diario el sol, según la mitología egipcia, cuando el astro llega al mediodía se encuentra en máximo esplendor, es decir, es diametral como cruz como elevación sobre el horizonte, a las 15 horas -hora del deceso de Jesús- comienza a decaer o muere y es arrojado al inframundo al poniente, para que al siguiente amanecer resucite en el naciente. De la misma manera, según está plasmado en las pirámides de Unas, el faraón moría

Por consiguiente, aquí también nos interesa interpretar el simbolismo de la última cena o la celebración del Nuevo Pacto, ya que el hecho de su muerte no se leería como que sería el destino *solo* del Hijo, sino que debería ser la finalidad de *todo hombre* que busque la reconciliación con su Padre. En otras palabras, que Jesús sería algo más que un arquetipo a seguir, debía ser el misterio de una inmolación entendida desde la *autoinmolación interior* (cosa que el cristianismo no enfatizó). Proyectado a la existencia humana. Y, este proceso, será de cada uno que quiera realizar su ser, crucificar su yo y esperar su renacer.

El misterio de la misa guarda esta correspondencia olvidada. Fue Jung, a través del estudio de la alquimia, quien lo rescata en su esencia cuando muestra que a Cristo se lo re-sacrifica en cada rito pascual, transustanciando el pan y el vino en cuerpo y sangre mística de Cristo y, al ingerirlo, el devoto se convierte en uno con la iglesia:

"El que lo ilustra con más claridad sea, quizá, el rito griego, según lo describe el arzobispo Nicolás Cabasilas (fallecido en 1363) de Tesalonica. En la primera parte de la misa (la parte preparatoria), el pan y el vino no están encima del altar, sino en el προθεσις una especie de trinchero. Es aquí donde el sacerdote corta un pedazo del pan, diciendo al mismo tiempo: 'Ha sido conducido como un cordero al matadero'. Pone después el pan en la mesa, mientras dice: 'Es sacrificado el cordero de Dios'. A continuación, se imprime en el pan la señal de la cruz y se hunde una pequeña lanza a un lado de ella al mismo tiempo que se pronuncian estas palabras: 'Y uno de los soldados traspaso con su lanza su costado, y manaron agua y sangre'. Al mismo tiempo,

---

todos los días en su tumba, viajaba por las escrituras de la pared y renacía al otro día, de allí la importancia de la conservación de los monumentos y del cuerpo embalsamado.

se mezclan en el cáliz agua y vino. Después es pasada la *ablatio* en procesión solemne, llevando el sacerdote la ofenda (En este acto, el δωρον, el regalo, representa al donante, es decir Cristo, en calidad de inmolador, es también la victima inmolada.). O sea que el sacerdote repite el acontecimiento transmístico por la tradición. Y en cuanto que ahora Cristo, en el estado sacramental, posee una *vita-corporea actualis*, una vida corporal real, tiene lugar también, por decirlo así, una muerte (*mortificatio*) física del cuerpo. Ocurre esto mediante el efecto de las palabras de consagración pronunciadas por el sacerdote; y mediante esto, concretamente mediante la destrucción de la ofrenda y la *ablatio occisi ad cultum Dei* (el ofrecimiento de lo inmolado al servicio de Dios) surge la transformación, la transustanciación. La transformación de una *transmutatio* de los elementos, los que, de un estado mancillado, imperfecto, material, pasan a ser un cuerpo sutil. El pan, que ha de ser de harina de trigo, significa el cuerpo; el vino, como sangre, el alma. Después de la transustanciación, se mezcla un trozo de la hostia con el vino, mediante lo cual se realiza la *coniunctio* del alma con el cuerpo vivo de Cristo, es decir, la unidad de la Iglesia"[122].

Cristo, de esta manera, oficia de sacrificador (Sumo sacerdote) y de sacrificado (ofrenda), y como tal, según la carta a los Hebreos, ingresa en el Santo de los santos, en lo celeste (Apocalipsis 4 y 5), y lleva su sangre y su cuerpo ante *Yhwh* redimiendo al mundo. Esto entendido así, hace que el discípulo busque ser uno con la Iglesia, que esconde este misterio, y de ese modo, siguiendo el ejemplo (los pasos "*marga*") de Cristo, ejerciendo fe en él, es decir, no viviendo sino viendo con el ojo de esa misma fe, lograría la salvación. Pero, esta es la interpretación desde las formas organizadas del cristianismo y desde la Iglesia "fundada

[122] Jung, C. G.: *Psicología y alquimia*, Barcelona, 1972 pp. 222, 223.

sobre Pedro". Desde el terreno psíquico ontogenético el asunto puede que adopte otra profundidad al contener un mensaje revelador.

En otra perspectiva ¿qué pasaría si dijésemos que el cristiano no se convierte en uno con la Iglesia? Si así fuera podríamos proponer que el cristiano se convertiría en *Cristo mismo*; si esto fuese interpretado así, el cristiano, debería dejar de serlo; solo se es cristiano si hay una Iglesia que se interpone y esto hace la religión de las formas. Interponerse entre Dios y el hombre es perverso ya que lo disocia de sí mismo. Si el cristiano deviene en Cristo o se transforma en él, entonces la cosa cambia; ya que solo debería de participar de la misa *una sola vez y para siempre,* es decir, superar la religión de las formas para ser él, el redimido y el redentor al mismo tiempo. Esto altera el paradigma. En este caso también debería ser uno mismo el que viva la crucifixión, o el Yo, el que muera en el vientre materno de la caverna, pise la cabeza de la serpiente y renazca en un yo postmístico. Este, el proceso trascendental interno, es el que se ha olvidado. Esta es la dialéctica de la experiencia mística que queremos trasladar a nuestra tesis; las tradiciones trascendentes externas funcionan en su interpretación teológica llevando lo existencial a la historia del mundo.

¿Y después qué? Después la realización del ser, o la espiritualidad sin forma, después el surgimiento del Dios vivo junto con la función co-creadora como amor y libertad. Esto lleva a la consciencia de sí mismo a hacerse cargo de sí, responsable de ese acto de co-crear el mundo[123]. Pero eso será el tema de la última parte de

[123] Jaspers pensó esto como la "Era axial", una etapa de la historia (800-200 a. C.) en la que el hombre conoce la filosofía, se intenta liberar de Dios como los presocráticos en Grecia y en

nuestro estudio, antes debemos comprender cómo funciona la religión de las formas en el terreno de la psique y cómo encastra dentro del modelo la conversión en el Dios concepto y la experiencia mística como reveladora de la vida como Dios.

§ *Iluminación y experiencia de la existencia*

Establecimos que, el paradigma redentor *es lineal* en el tiempo y en el espacio, dentro de una existencia en la que hay una creación (*cosmos o encarnación del yo),* caída o nacimiento, un desarrollo y crecimiento, una crisis central (*monomito o crucifixión del yo*) y luego una vejez y muerte donde su sentido será la nada sin esperanzas (*telos, final del yo*). Pero que la vida condicionante sea finita no invalida a la vida como condición en el campo de la trascendencia. Al ser una sola línea es irrepetible, por lo tanto, la redención, al entenderse como "corte" medio, es dada en lo prepersonal. Ahora, si al paradigma iluminador se lo comprende como un descenso en el *telos* mortuorio y biológico seguido por una escatología (*tránsito del yo por el inframundo o nekya)* con un retorno en otra vida, esto es circular y es, en este caso, transpersonal. Esto último se piensa en las cosmovisiones indias y budistas, y más atrás en los mitos egipcios con la resurrección del sol, que alcanza a la teología de la cristiandad Entonces vimos a lo largo de lo estudiado que, de ser interpretado así, como *trans* únicamente, es leído de manera incorrecta. La clave para comprender el campo de la trascendencia es encontrar la llave maestra, es decir, revisar el paradigma

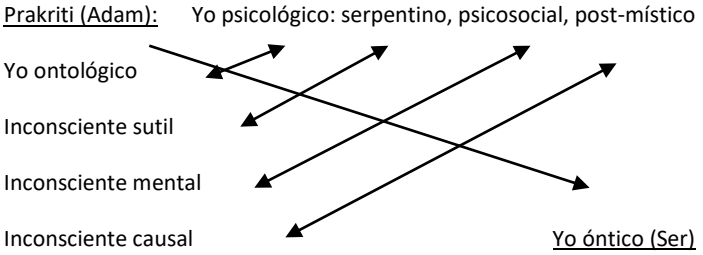
otros casos busca esa liberación a través de reformadores o sacrificios egoicos como Lao-Tse, Confucio, Zarathustra, Cristo, Buda, etc. y resurrecciones a la libertad espiritual.

iluminador transpersonal cuya circularidad está equivocada y reinterpretarlo "dentro" del monomito o del viaje del héroe del paradigma redentor cruciforme como modelo prepersonal general.

La dificultad siempre se presenta cuando se leen las estructuras del mito en modo disociado, o una u otra. Cuando se entiende todo o desde la consciencia como acontecimiento en el mundo o, en su otro extremo, todo desde lo inconsciente o experiencial, o todo es redención o todo es iluminación, o Buda o Cristo, pero la clavícula está en comprender dicho sistema como totalidad; ya que es el único modo de integrarlo y superarlo abriendo el camino a la liberación de ambos. La iluminación debe ser revisada, no como tipo reencarnacionista, o modelo de continuación *postmortem,* sino como parte intrínseca e indisociable del contenido del viaje del héroe (monomito) en sí *en esta vida*; ya que solo así da un significado alterno vital al sentido hacia la nada. Mientras que el paradigma iluminativo promete la continuidad del yo después del final del cuerpo biológico (escatología), el redentor propone la muerte del yo durante la continuidad del cuerpo físico (monomito).

En tanto, el paradigma redentor cruciforme es entendido como lineal o diacrónico (ego psicológico: prakrítico, serpentino, psicosocial y post-místico), vivido en forma consciente; el iluminativo es sincrónico en el sentido que se vive en forma inconsciente en el yo ontológico (inconsciente sutil, inconsciente mental e inconsciente causal). De este modo, comprendiéndolos dentro del mismo mapa, se recupera la totalidad del círculo y la cruz. Pero repitámoslo una vez más, la iluminación solo debe ser vista como consecuencia secundaria de la redención central, como fruto, uno dentro del otro. Entendiéndolos

separados se pierde la llave, y el arcano esotérico se esfuma para siempre, y todo el campo de la trascendencia se esconde más y más en la oscuridad que habitualmente lo constituye. Veamos:



El descenso de la crisis redentora lineal a la iluminación profunda, es decir, al inconsciente más allá del yo, esta atestiguada en muchas narraciones míticas, como el viaje de Cristo al infierno (invierno, *infernus*, inferior). Según el evangelio gnóstico de Nicodemo, Jesús, luego de su crucifixión, penetra en el lugar prohibido, entra al Edén (vientre materno o violación de la ley contra el incesto), donde está Adam y toda su prole fallecida, y en nuestro esquema corresponde al inconsciente sutil. Aquí se enfrenta a Satanás o a la serpiente que custodia el árbol donde le "pisa la cabeza" (integra su sombra), y más allá están los planos intermedios como el campo mental (alcanza el sí mismo), y luego los cielos donde renacen los difuntos o el campo causal: es el esquema de la resurrección (la cura en la superación mística).

Sin embargo, la teología de la Iglesia posterior cayó en corrupción, falseó el paradigma redentor e impuso el paradigma iluminativo como posibilidad única. En el sentido cristiano, la madre fue anulada y se dio énfasis a lo patriarcal (Padre, Hijo y Espíritu santo), la madre o el lado

femenino y místico fue sofocado, levemente mal-interpretado en la mariología, quien la ve como virgen, madre y esposa en sentido más político que interior. De alguna manera, la "virgen" anula la sexualidad de la mujer y el Padre resguarda el tabú, nadie ya, ni siquiera el Padre puede tener acceso a ella, la única forma de realizar a la madre es simbolizarla en un matrimonio exogámico y bajo las leyes de la Iglesia institucional. Por otra parte, no asegura la salvación en ser Cristo sino en la genitalidad asexuada de los que vivan como espíritus *postmortem.* De esta manera, la meta de la Iglesia no es inducir a la autoredención, sino lograr la virginidad absoluta. Actualmente la "Madre Iglesia" sigue teniendo hijos por espíritu (bautismo), pero esto resguarda su castidad al concebir al adepto sin pecado (limpios o perdonados por gracia), sus hijos no tienen Edipo y su relación con el Padre no es por rivalidad, desaparece al *eros* y el *thanatos* salva por la resurrección al último día por espíritu. Así el paradigma iluminativo se apoderó de la Iglesia por des-sexualización y por identificación neurótica con el Padre-Hijo. De esta manera, tanto la psicología tradicional, como la teología cristiana, han perdido su norte y confunden en un mar de símbolos herméticos y teorías materialistas la verdadera liberación; sea como curación psíquica, por un lado, y como salvación, por el otro[124].

[124] En la mitología de la iluminación del Buda, este esquema de descenso (*chakravādā*) está bien atestiguado. El Buda bajo el árbol (cruz; símbolo fálico de penetración en lo materno o incestuoso; retorno a la simplicidad del momento creador) se ilumina en tres vigilias, como los días de la pasión de Cristo. Estos tres períodos corresponden con lo tratado arriba. En la primera vigilia se enfrenta al demonio (o a sus propios terrores) al ser infernal *Kama-Mara* que intenta infructuosamente tentarlo para

PARTE II
Lo analítico subjetivo-lo trascendental

TRATADO I
INTRODUCCIÓN AL CAMPO DE LA PSIQUE

Mientras que en la primera parte traté de mostrar los acontecimientos externos desde la mirada del sujeto, en estos estudios intentaré tratar mayormente aspectos internos del hombre como elementos en sí. Como serán abordados dentro del campo de la psicología fenomenológica de la religión y dentro del espectro de la consciencia—lo trascendental al hecho religioso mismo hacia lo sagrado—, me es preciso definir algunos términos entre los que iré oscilando en el marco de este análisis para una comprensión general. En primer lugar, presentaré un abordaje desde lo psicológico (y en su análisis biológico tocaremos sucintamente el campo de las neurociencias) y

---

que se distraiga de su iluminación (sutil). En la segunda vigilia comprende la ley o cadena karmica de sufrimientos (mental) y, en la tercera vigilia, comprende las cuatro nobles verdades, asimismo el camino óctuple hacia el nirvānā (causal, de ahí esta expresión). Una vez iluminado o "autoredimido" cuenta el relato mítico que una serpiente surge de la tierra y lo enrosca siete veces (símbolo de ascensión los chakras *anabasis*), lo que nos hace acordar a la sublimación de la Kuṇdalini en el yoga tántrico. Lo notable es que la serpiente que llega hasta la cabeza del Buda se bifurca en cinco cabezas, cada una corresponde a distintos estados de consciencia psíquica de los Budas de la meditación, mandala desarrollado ampliamente por el "vehículo del Diamante" (*vajrayana*). El Buda del plano físico (yo prakrítico), el plano sutil (yo serpentino), el plano mental (yo psico-social) y el plano causal (yo postmistico).

luego desde lo filosófico. Los mismas serán explicados a partir de una corriente teórica-psicológica (con una orientación psicoanalítica y contra-existencialista de la condición finita del hombre en el mundo, su crisis y la búsqueda de totalización), que llamaré **"psicología pre-personal"**; y además daré luego algunas recomendaciones terapéuticas (escasas, por cierto, ya que no es el fin último de esta obra).

Hablar de "espiritualidad" en el hombre como dimensión y su derivado existencial como vida, y hablar de "ontología" y de "onto-teología" como método teórico, es articular en definitiva una dialéctica *del ser*; y hablar del ser es abordar al ser como tal; y además mencionar por lógica la presencia de ese ser en el mundo arrojado a la vida condicionada para la muerte y su requerimiento de un significado por contraste. Me refiero al acceso del sentido y del significado como búsqueda fundamental del *Dasein* (ser ahí en el tiempo como posibilidad al *Sein* como intemporalidad). Una psicología prepersonal, al plantear lo regresivo del ente en el tiempo (Heidegger) al ser en lo intemporal (K. Jaspers, G. Marcel) debe orientarse hacia el campo de la neurobiología (mapa genético, cerebro, sistema nervioso central, etc.), la psicología (consciente e inconsciente, yo) y su proyección a la cultura (ética, arte, sociedad, historia, política), pero su marco global es la "trascendencia" (filosofías orientales, teología, para-psicología y teorías transpersonales). Y una *psicoterapia del ser* debe abarcar estos tres niveles del ser humano (*physis-psique-noûs*) e ir más allá, a sus propios fundamentos de fe; desde el yo psicológico al yo ontológico y los aspectos desde la religión de las formas, la conversión y la experiencia mística a la totalidad de la espiritualidad tanto

como “misterio”, como “fenómeno” y como hecho “psíquico”.

§*El sentido y el significado de la vida*

En este estudio **la vida** tendrá dos aplicaciones teóricas: 1) como **condición** eterna, sin tiempo o la vida *en estado* sagrado (el ser en sí), entendida como “campo de la trascendencia”, asumida desde el ente como significado dado, aunque no posee significado en sí; y 2), la vida como **condicionante** y como encarnación del yo en el ente con un sentido direccional hacia la nada.

La primera es eterna y sin límites, sin consciencia ni significado inmanente, la segunda es temporal y acotada al segmento entre el nacer y el morir, y como tal finita, que intenta ver en la primera su origen de significado ante su sentido de finitud. La primera da respuesta a la búsqueda de *significado* total al espectro (trascendencia) y la segunda da *sentido* direccional hacia la muerte; lo que crea la paradoja absurda de perder al ser en el ente, de nacer para vivir y precisamente por esa vida obtenida al ser gestado se espera luego la muerte. Este es un detalle no menor, ya que condiciona el abordaje dual (trascendental —auto-redención conversiva y mística en el nivel de la experiencia— y trascendente —redención a través de las explicaciones teológicas en el nivel del acontecimiento objetivo—).

I EL HOMBRE ES “NEUROTICO” POR SU NATURALEZA FINITA

En palabras de Jung el neurótico es aquel que “no se ha encontrado a sí mismo” y se ve desde la psicología como una estructura que si no se repara desata un síntoma que

asalta a la personalidad; algo que la perturba desde una fuente desconocida o de origen inconsciente que condiciona la esfera de la voluntad consciente. Si esto es así, nosotros diremos que, además, el hombre se siente angustiado, ya que es "posibilidad de muerte", como bien lo pensó Kierkegaard y Heidegger. Si el hombre es finito y "lo sabe" esto genera en él la "nada nauseabunda" (Sartre), el "absurdo" (Camus) o como decimos aquí, la "angustia de la nada"; de un yo en una vida encarnada con un sentido hacia una muerte sin otro significado y como posibilidad constante e inevitable. Por dicha razón, diremos *a priori* que el *hombre no tiene "cura" de la neurosis* o de su "angustia de la nada" ya que la principal causa de ello consiste en una contradicción entre su condición dual del yo psicológico y su percepción de una subyacente unidad de su yo ontológico fontal. Estar es perder al ser. Algo en su fuero interno le habla de la eternidad vital; sin embargo, él experimentará solo la futilidad de esa vida. Pero lo experimenta *en* la vida. La vida encarnada no es parte de ese estado que anhela en su instancia yoica. Mientras una parte de su yo le habla de eternidad sagrada, la otra le evidencia su fin en esa nada absurda. Es decir, el problema consiste en que estos egos no están en armonía, no hallan un punto de equilibrio y, por lo tanto, no constituyen un yo integral como entidad; no hay reconciliación a la vista. El yo psicológico hace del hombre un ente que pregunta a través de la palabra; el yo ontológico tiene las respuestas a través del silencio, o, mejor dicho, sabe que estas respuestas *no existen, sino que son*. El ente interroga, no porque no sepa, sino porque ha olvidado. Uno es el anverso hacia la existencia finita, el otro el reverso hacia el ser. Son como dos potencias contradictorias entre *ser y existir* cuya dialéctica opositora finita y eterna no logra hallar su

síntesis, y por esa misma naturaleza, este modo del existir se proyecta a la historia y a una sociedad violenta y dividida. En lo real a través de la proyección ciber-conciente se establece la fijación obtusa. Los tota-litarismos, las hegemonías, las revoluciones y las oposiciones como parte constituyente de las democracias tienden a zanjar aún más la estría de las masas, que quieren cambiar lo anterior por algo utópico que termina por ser más de lo mismo. Pero volviendo al plano psicológico, esta angustia puede causar trastornos emocionales, mentales y espirituales, además de su concomitante impacto físico. Así, la neurosis entendida como "sentido hacia la nada", y la histeria derivada como *contradictio in terminis* es un rasgo característico que acompañará al hombre durante toda su vida, por la simple razón incuestionable *que está vivo*. Se es neurótico porque se nació en el tiempo, porque se percibe el ser que está tácito tras el yo (είμαι) del ente (υπάρχω) y por la consciencia/conciencia que crea una dialéctica cuya aporía consiste en la realidad incuestionable de que algún día inevitablemente morirá.

La dificultad del conflicto es evidente y podemos analizarla en tres áreas. Primero como pugna genética. En nuestros genes hay tendencias físicas predominantes (color de ojos, cabellos, tendencia de personalidad, etc.), asimismo la muerte esta "impregnada" en ellos, en otras palabras, nacemos para morir; pero también está inmersa en ellos la noción de la vida como eternidad y como campo unitivo de la trascendencia, que no podemos realizar por la naturaleza errátil de la experiencia física. La muerte está en nuestro cuerpo, las células tienen un tiempo limitado de vida útil, envejecemos y dejamos de funcionar; es decir, la muerte es un proceso que comienza al nacer y es parte de

la naturaleza física. Y esto pasa porque la *physis* está en el espacio móvil cuya circulación desgasta y degrada. Empero, en nuestro cerebro hay células que se agrupan en el temporal izquierdo que están preparadas para recepcionar y para experimentar vivencias del orden de la trascendencia como contactos con lo que se puede interpretar desde el yo psicológico como lo divino.

En segundo lugar, tenemos un conflicto social. Nacemos con cierta tendencia genética de personalidad y de posibilidad de desarrollo, pero el medio social, epocal, geográfico y cultural es azaroso y nos condiciona contradictoriamente en la mayoría de los casos. Somos un menos de lo que deseamos y siempre lo desearemos sin llegar a realizar ese deseo, y por la potencialidad genética que nos acompañará durante todo el existir egoico no resignaremos su búsqueda. Casi nunca se nos permite armonizar esa tendencia del gen y del mundo socio-político cultural que nos tocó en suerte. Estamos preparados biológicamente para experimentar "lo divino" como unidad o síntesis y superación de los opuestos (campo de la trascendencia) pero no lo encontramos. El ser está omnipresente, pero se torna esquivo. El olvido es un tipo de escapismo, pero su misterio asoma prontamente a un tipo de recuerdo que se convierte en angustia. La brecha dual es irreconciliable. Percibimos al ser porque somos entes conscientes y, por esa causa, lo perdemos. Nacimos para la vida, pero por esa misma razón es que moriremos. Morimos porque estamos vivos en el tiempo y en el espacio y dentro de estas coordenadas no hay otro remedio ¡Es un absurdo! La trascendencia se siente por contraste, pero no se concreta. El único modo que tenemos de asumirla es a través de su falta y el encuentro es utópico. ¡Cristo va a volver! ¡Pero nunca llega! Nuestra

dirección es hacia la nada, por ello buscamos desviar la ruta hacia otro rumbo, hacia un todo. Esta desarmonía del yo entre sus patrones biogenéticos y su inserción en la cultura de turno hace que se forme un yo referencial psicológico, que refleje en su luna cambiante una realidad inasible y se fragmente como un *puzzle*, y que nunca termine de acabar de concretarse o realizarse, vale decir, de no poder encontrarse ni a sí mismo ni al otro; a la vez que subyace la percepción de un orden bajo su caleidoscopio yoico que intuye constante la *parusía* de un yo ontológico de base y que apunta, no a esa dualidad referencial desarticulada, sino hacia lo fontanal, hacia lo eterno y a lo sagrado de sí. El ente es muriente porque está vivo, y en vez de centrarse en la vida ahora se centra en la posibilidad real del óbito en el después.

Entonces, si el hombre no tiene cura, el psicoanálisis y otras psicoterapias son solo un paliativo y no ofrecen soluciones definitivas (tampoco lo son las utopías religiosas o políticas), cosa que algunos románticos no parecen comprender como A. Maslow y K. Wilber, y en otras corrientes K. Marx o M. Weber. Nosotros abordaremos a este respecto un campo más filosófico existencial que llamamos aquí contra-existencialismo.

I 1 Existencialismo y finitud

Durante la Edad Moderna, dos corrientes de pensamiento dominaron el espectro de la filosofía occidental: el empirismo y el racionalismo. Fue recién Kant quien intentó poner un acercamiento entre ellos a través de la subjetividad y Hegel pudo postular la síntesis absoluta a través de las antítesis. Sin embargo, el problema del existir humano en el mundo con la angustia que deviene de no aceptar el sentido de la vida hacia la nada y el no encontrar

el significado de la misma puso sobre el tapete otro viejo problema: el del ser. Ser como interrogación y como posibilidad de tiempo y, por lo tanto, como posibilidad de muerte, y de esta manera se enfrentó al ser con la nada. Heidegger y Sartre son dos ejemplos apropiados de lo antedicho. Si el ser esta en el tiempo, el ser obtiene un plus, el del *ser-ahí*; si es "ahí" está ubicado en tiempo y en espacio y, como tal, él mismo es finito. Esto asola al hombre, lo hace sentirse desvalido, sin Dios, o sin fundamento, arrojado a la inautenticidad, a su libertad y a elegir en una contingencia: en otros términos y en palabras sartreanas, el hombre es una "pasión inútil". De esta manera, el existencialismo dice que no hay esencia antes del hombre, no hay proyecto previo, el hombre es dueño y libre para construir su propia vida. El ser en el tiempo no tiene solución porque es ente para la muerte. Pero si sacamos al ser del tiempo todo adquiere otro color al emerger la espiritualidad como una contrapartida o encuentro entre sistemas de opuestos. Ya no vivo para la muerte, sino que vivo para la vida. Aquí entra a jugar un papel preponderante la dialéctica contra-existencialista.

I 2 Contraexistencialismo y significado

Si bien me he ocupado de este asunto sucintamente en una obra anterior[125], se comprenderá mejor el concepto teórico si consideramos la noción *de absurdo*. Este tema más precisamente fue trabajado por el periodista y novelista francés A. Camus en *El mito de Sísifo*. Está claro que el escritor utiliza esta metáfora como un modelo filosófico para explicar su tesis. Sísifo, quien a raíz de su "desprecio

[125] Cf. Fuster, S.: *La espiritualidad como contraexistencialismo*, Buenos Aires, 2013.

por los Dioses, su odio a la muerte y su pasión por la vida", es condenado por las deidades a hacer rodar una roca hacia la cima de una colina, desde donde la roca cae una y otra vez y este debe subirla nuevamente. Su castigo radica en el esfuerzo inútil, sin más sentido que la subida y la bajada, eligiendo él mismo ese destino. De este modo, existencialismo —muy a pesar del novelista— y absurdo se conjugan en el pensar de Camus.

Ahora bien, para comprender nuestra tesis sobre el contra-existencialismo tenemos que considerar que queremos decir aquí con la expresión "absurdo", en relación con otros enunciados que suelen confundirse pero que no son lo mismo, como ser la palabra "*sentido*" y la palabra "*significado*". Expresemos una vez más la idea de Heidegger sobre la nada como fin. El yo fue arrojado al mundo dual (trascendente y trascendental) para vivir en orientación temporal hacia la muerte. Se advierte que esta posibilidad *es la única real* y que la muerte nos acecha temiblemente todo el tiempo, hagamos lo que hagamos y seamos lo que seamos. De esto se desprende que la muerte como condición es el estado más democratizador que existe. Puedo elegir dentro de mis condicionamientos físicos y de mi libertad aparente. Puedo elegir ir al cine o ir a tomar un café, pero siempre está la posibilidad de morirme en el camino al cine o al café, sea de un infarto o en un accidente automovilístico, etc. Morir en cualquier momento "y antes de tiempo" es un absurdo, sin embargo, es una posibilidad como realidad inevitable; tarde o temprano va a acontecer. Imagínense esta escena. Juan está en un restaurante cenando con un amigo. Juan tiene planes luego de ir a ver a su novia y de llevarle un obsequio: un anillo que mandó a grabar con su nombre y de proponerle matrimonio; lo estuvo planeando durante

bastante tiempo. A su vez, Juan tiene un fuerte deseo de emprender un nuevo proyecto de trabajo que lo hace feliz y ya se le están dando las condiciones para llevarlo a cabo y poder comprar la casa de sus sueños. Juan tiene una familia, una madre y un padre, un hermano menor que estudia administración de empresas, además de una mascota que depende de él; y como si fuese poco en estos días le saldrá una beca para estudiar la carrera que es su vocación que lo ayudara en ese trabajo. A Juan le gusta el *Jazz* gitano y suele hacer deportes por las mañanas. Toda la constelación de vida de Juan tiene un significado dado para él y para los suyos. Pero esa noche, durante la cena con su amigo, irrumpe en el local un ladrón, y al sacarle a Juan la billetera, sin mediar palabra, le dispara en la cabeza; la bala le perfora el cerebro, Juan cae muerto. Su vida se ha apagado en un instante irreversible, para siempre; su familia, su novia, su perro, sus proyectos, sus sentimientos, todo se extinguió en un suspiro, y al igual que el mito de Sísifo, todo ha terminado de manera absurda: en nada.

Es así que, ante la absurdidad de la muerte como nada, como realidad animal, subyace un sentido alterno, un tipo de construcción epi-real para un nivel de pensamiento para los que quedan: la sociedad que clama por *una razón* que aclare lo que ocurrió. El yo que observa el hecho objetivo absurdo necesita una explicación de sentido para su subjetividad. El primer nivel de consideración consiste en tratar de explicitar el hecho. El ladrón entró a robar por los problemas de marginación y el flagelo de las adicciones que lo atan al delito y a la frustración. A su vez, la política y la sociedad poco ofrecen en materia de seguridad. Los periódicos explicarán esto como que fue producto de una causa visceral: de delito y la desigualdad social. Esto en el contexto socio-económico del mundo en el que vivía Juan,

ahora le da *un sentido* a esa situación trágica, una dirección hacia la búsqueda de una relación posible, un tipo de explicación a la sociedad que testimonia. Pues bien, esto no será suficiente para la familia ni para la desconsolada novia de Juan que quedó viuda antes de tiempo. Ante la absurdidad y ante un sentido alterno de lo ocurrido se necesitará un *significado metafísico.* Aquí entra en juego una segunda línea de consideración. El yo ontológico induce hacia una perspectiva fontanal. Es allí donde las creencias religiosas y la búsqueda de su sustrato espiritual en el campo de la trascendencia serán funcionales ante el sin sentido de la nada. Lo inasible de la muerte como nada crea el mito como realidad alterna y coloca un significado último en un campo, en un más allá que revierta el absurdo.

Veamos el asunto desde otra perspectiva. En el cuento de J. P. Sartre, *El Muro* (1939), se nos ofrece un ejemplo claro. Relata la historia de Pablo, un condenado a muerte y sus sufrimientos psicológicos en su última noche antes de ser fusilado. Así el sentido de la vida es un absurdo, ya que de un momento a otro todo se trunca en la nada. Empero, Pablo, el protagonista, decide ante el pelotón de soldados jugar una broma a sus potenciales asesinos y les dice que su líder, un tal Ramón, está en esos momentos escondido en el cementerio. Al rato, sin ninguna explicación, lo liberan. Pasado un tiempo se entera que su liberación se debió a que efectivamente hallaron a Ramón en el cementerio y lo mataron. Si el sentido de la vida es direccional a la muerte, para Ramón todo fue un absurdo, terminó en nada por estar en el lugar y en el momento equivocado. Pablo (aunque Sartre no lo interpreto así, es útil la analogía), en cambio, pudo entender el sentido de su liberación al enterarse de la muerte del inocente Ramón.

Aquí concluye el cuento en la visión existencialista; pero en una lectura contra-existencialista y en una libre interpretación, Pablo bien pudo leer un posible significado sobrenatural o señal que lo mantuvo vivo por alguna razón, tal vez para cumplir una misión en la vida y esto da significación al resto de su existir. La epi-realidad del mito surge otra vez. En este ejemplo, vemos una vez más la deferencia entre el absurdo, el sentido objetivo y el significado subjetivo que puede dársele a la cuestión.

El contra-existencialismo es una teoría antropológica-metafísica sobre lo espiritual en el ente (*homo spiritualis*), como sustrato de consciencia que tratará de dar *un significado vertical al sentido horizontal* o direccional hacia la muerte, que presenta la realidad animal como absurdo a esa misma consciencia que produce esa angustia de la nada; es el devenir de la espiritualidad que subyace como significante de la vida, que, en muchos casos, intenta alguna explicación de índole escatológica, en lo divino, en un más allá. En definitiva, equivocada o no, es una búsqueda de lo "ultimo" en sentido ontológico; es la convicción interior que la nada no puede ser lo único que haya, debe haber algún tipo de salvación, así se razona desde el yo. La confusión deviene de buscar esa respuesta en el *después* de la muerte, en donde no hay nada, y no en la redención en vida *ahora*, donde está el significado de la trascendencia. El problema mayor consiste en la creencia de que el ego es eterno cuando en realidad no tiene trascendencia a la existencia. Es aquí, dentro de la dialéctica perpleja del yo, que el *símbolo* como representación de la ausencia de la vida en el otro, el *mito* como metarrelato significante y los *rituales* correspondientes (ermitas, velas, fotos, etc.) es lo que *cobra valor* y funciona como *dador de significado subjetal.* Esta búsqueda es el

espíritu intempestivo subyacente al hecho absurdo, la búsqueda de la totalidad eternizada en la fragmentación finita. Este viraje del pensamiento científico-cartesiano al pensamiento mágico-religioso es un tipo de retorno del yo psicológico a una razón fontanal en el yo ontológico; es una *especie de conversión* y es un camino trunco al ser como núcleo.

De esta manera, el contra-existencialismo no postula que la existencia precede a la esencia, ni lo contrario, que la esencia precede a la existencia. Sino que el contra-existencialismo postula que *la esencia precede y sucede* a la existencia en un campo de trascendencia; pero no como linealidad, sino como yo óntico fuera del tiempo (que solo es accesible de modo místico y contemplativo). Esto no quiere decir de ningún modo que el contra-existencialismo adhiera algún tipo de teoría de supervivencia después de la muerte —en dicho caso sería una religión más, y planteo aquí la superación de las formas religiosas—, ni que ese campo total de la trascendencia tenga algún tipo de consciencia, ni algún significado en sí, todo lo contario. La vida encarnada yoica, como consciencia particular busca *a posteriori* el significado en la trascendencia y es el sujeto el que le da ese significado para sí para paliar el sentido de finitud. Por lo tanto, la vida como condicionante muere con el cuerpo, entendido como un conjunto de órganos que funcionan ahora y luego dejan de hacerlo, sea de modo natural o provocado. Como sea, la vida encarnada se limita a eso, a existir en el tiempo y en el espacio dimensional, y no hay trascendencia en lo particular (antes de nacer no existíamos, después de morir será igual); sino que aquí se entiende la trascendencia como la "*vida en una condición eterna sin personalidad como lo que permanece en estado metenconsciente e in-significante*". Pero mientras el ente

se debate encarnado entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el yo y el otro, entre lo trascendental y lo trascendente, adquiere su propio proyecto de vida o su vocación idolátrica o sustituta, su *yidam* (Dios concepto) paliativo, su religión de las formas, su utopía política, social, etc. Construye su mundo y su significado propio, es libre por elección, pero cuidado, su fin sigue siendo la nada. Este hecho no menor, es lo que hace que gire el pensar existencialista sartreano 180 grados y el ente comience la búsqueda de significado ante esa libertad solitaria de elección en el ser como realidad final. Esta es su espiritualidad en acción y este tipo de construcción teórica es contra-existencialista.

No obstante, y volviendo a nuestro ejemplo supra-citado, no es necesario llegar a un extremo trágico para evidenciar una espiritualidad subyacente como vida; esta es parte constituyente del ser, es más, se es espiritual porque *se es*, porque se está vivo en participación animada. El espíritu animado se manifiesta en la presencia de la respiración, siendo tan obvio que por esa misma evidencia no se ve fácilmente. El sentido del mundo es la muerte (es una obviedad), su significado es la búsqueda subjetiva de *otra posibilidad* ante tal fin absurdo, en otras epi-realidades alternas que construyan nuevos signifi-cantes, en la mitología, en el *yidam*, en el Dios concepto; pero terminan siendo escapismos y no se percibe conscientemente la vida eterna como condición. Sin embargo, se puede experimentar la contemplación de la vida como eternidad, como encuentro con esa condición como empatía, tan solo si sacamos el tiempo de la ecuación: “nacer es igual a morir”. Sabemos que moriremos porque estamos vivos, pero este es un tipo de pensamiento arraigado a lo temporal, a lo trágico. Ahora si

detenemos el tiempo, ya no vivimos para la muerte, sino que vivimos para la vida, y es allí donde emerge lo perenne, ya que fuera del tiempo se halla la vida y el ser en su condición eterna, y esto es el campo de la trascendencia.

II SANACIÓN PROVISORIA DE LA ANGUSTIA DE LA NADA

Si bien, precisamente por lo que venimos tratando, la neurosis o la "angustia de la nada" no tiene cura mientras el ente este en el tiempo, al menos para nuestro modelo, esta condición se puede disminuir y manejar de manera creativa. Esto es posible si el hombre ingresa en su vida *la noción de un Dios* (un Dios concepto), o se dé a sí mismo un estrato superior que funcione como una idea de la psique pero que remita al supra-yo, fuera de él, que se pueda acceder a este misterio en la combinación de fe y razón. Este supra-yo como "idea" funciona como una "fuerza impulsora" para proveer un *significado alterno* o aplicar una ética de un *yidam* o Dios concepto que sirva como norma del bien común. Por otro lado, una idea totalizadora, puede ayudar a armonizar la fragmentación de la nada al yo psicológico con la unidad del yo ontológico. Esto estaría en la línea de la conversión; no trae salud, pero tal vez sea mejor que nada.

La conversión no libera ni cura de manera definitiva, no evita el fin, pero disminuye la angustia existencial y expone una razón para la vida a pesar de su finitud. Esto se entiende como la posibilidad de integridad de los egos, y junto con una ética que armonice su constelación de posibilidades y relaciones sociales, puede contribuir a la realización de un modo constructo del ente en el tiempo. Es devenir al ser consciente o concreto en un marco referencial finito. Esto no es difícil, el yo está dispuesto, ya

que el ser no solo es inconsciente o trascendental, sino que es consciente o trascendente porque corresponde al campo total de la trascendencia como vida eterna. Es un retorno al *yidam* o a una "imagen-idea" de Dios entendida como religión de las formas. Esto es una desmaterialización consciente y concreta de la espiritualidad volitiva. No cura, como ya hemos dicho, pero es mejor que nada. Una psicoterapia contra-existencialista es una corriente que está orientada hacia el ser y decanta al campo de la ética[126].

Jung pensaba que esta transformación debía hacerse integrando "arquetipos" del inconsciente colectivo a la consciencia. Si el inconsciente colectivo es un plano flotante por encima y por debajo de la psique donde están las núminas como pre-entidades clamando por emerger, esto es muy peligroso, ya que los medios mágicos o de meditación que proveen una "tela" artificial de "vaciado" (fondo neutro) de la consciencia pueden hacer emerger dicho material o una psicosis latente y transformarla a una fase florida, de la cual puede no haber recobro. Pero rescatamos de su obra *Psicología y alquimia* el hecho del pasaje o los cambios de la juventud a la adultez y de estos a la vejez, donde los paradigmas religiosos palian por un tiempo, pero luego se vacían, y el hombre cae en el peso del sin significado como absoluto. En caso que no se vivencie una redención liberadora, el sujeto termina en un tipo de espiritualidad volitiva o camino iluminativo que puede ayudar, pero también, hay que decirlo, puede ser

[126] Los psicoterapeutas opinan que no se debe interferir en la moral del paciente. Aquí se piensa que sí se puede intervenir dentro de los valores de cada persona y de los valores morales que imponga su idea de Dios. Esto puede proveer paz interior y un buen estado de la conciencia.

contraproducente, en vez de desmaterializarse, como ocurre en la religiosidad vivida y superada, esta puede cristalizarse en una dogmática cerrada e ideológica, y esto es un fin amargo.

Filósofos como Aristóteles y Leibniz pensaron que Dios es un factor necesario (ser necesario). Tomás de Aquino dijo que Dios tiene que existir, porque no puede no existir, y en este sentido, fueron contra-existencialistas, como Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Mauricio Blondel y Teilhard de Chardin. Esto establece los principios prácticos para la aplicación de una psicoterapia que se centre más que en el yo psíquico y en el yo ontológico. El psicoterapeuta al igual que la figura de autoridad religiosa puede funcionar como puente (*pontifix)* que sirva de unión entre el yo psicológico y el yo ontológico. Pero reiteramos para afianzar el punto, mientras la redención no ocurra y libere en la verdadera aceptación de la finitud humana y en la inconsciencia del campo de la trascendencia, es decir, aceptar la vida como condición y volver a la vida como condicionante, el psicoterapeuta y el gurú, siempre tendrán trabajo.

III LA EXPERIENCIA MISTICA LIBERADORA

Si bien, en principio decimos que nunca hay cura definitiva para la angustia, ya que el yo es mortal, sí puede haber otra posibilidad: puede ocurrir un punto de cambio fundamental, es decir, una "re-creación" como palin-genesia que de una segunda oportunidad, un segundo nacimiento simbólico, una vivencia de muerte y renacimiento (*telos-cosmos*) a la mitad de la vida que funcione como una reparación del yo y el ser *se integre* al ente (el yo psicológico se armonice con el yo ontológico en la emergencia del yo óntico) y construya un individuo con *consciencia de unidad* —"punto de consciencia cero"—,

unidad consigo mismo como todo o como campo de la trascendencia: esto es un tipo de significado subjetivo y perenne. Antes el hombre era interrogación, pero ahora sabe que la respuesta no existe, *es*. Esto puede redimir su universo interior y su constelación externa (aunque no puede alterar su genética como posibilidad de muerte ni su entorno socio-político de turno). Pero es un tipo eficaz de sanación, y si se acepta, puede ser definitiva. Transforma su espiritualidad volitiva atada al *yidam* o a la religiosidad de las formas por una espiritualidad perenne. Pasa del Dios formal y personal como "icono" al Dios como vida inconsciente, *kenótica*, sin forma, sin significado intrínseco y sin tiempo. La iluminación sostiene temporalmente en el encanto de la mentira *postmortem*, la redención cura al revertir el clivaje original y aceptar la finitud como lo natural y con alegría. De vivir para la muerte en el tiempo se pasa a vivir para la vida en la asunción de lo intemporal.

El místico no solo redime su yo, sino que libera al "Dios de las formas" y le da vida co-creándolo en el mundo real, siendo activo en la construcción de un todo y celebrando la vida como condición infinita en el encuentro con ese todo. El hombre espiritual se afirma en su humanidad y se hace responsable de sí, ya no se religa en un Dios conceptual, ideológico, dado por la tradición, sino que, en este caso, su espiritualidad *es atea*, es decir, es *liberada* de las formas, y esa libertad que adquirió es para ser un ser ético que transforme su fuero interno y, como resultado, su mundo; se hace sincrónico con el silencio (que aterra al yo de la conversión) y contempla al supra-ser que ya no es un arquetipo del inconsciente oscuro, ahora es la vida como tal, como aparece, eterna, es la totalidad realizando el campo del todo o de la nada de la trascendencia.

TRATADO II
MODELOS PRIMARIOS DE LA MENTE

§ Freud, Jung, Rank, Wilber y Grof

Para situar nuestro abordaje prepersonal trascendental dentro del sustrato de una psicología de la religión, debemos construir un modelo propio de la mente. Claro que cuando digo "mente" no me refiero al *noûs* antes aludido en nuestra tesis, sino a la idea ordinaria con la en general se la entiende. Crear nuestro diagrama de manera independiente de los ya existentes es condición *sine qua non* para colocar en su lugar las funciones de la *physis-psique-noûs*, como nivel del cerebro-cuerpo, consciencia yoica y su conexión con un más allá como totalidad. Esto es necesario para saber dónde situar estos problemas relacionados con la búsqueda de significado en dirección de lo sagrado/santo o dentro del paradigma de la formación de los modos de religación trascendente colocándolos de manera adecuada en nuestro mapa de la trascendencia. Este nuevo modelo ayudará a emplazar en su medida a las experiencias religantes en general, sea a través de las formas fenoménicas o de la realidad noumenica, dentro del nivel emocional de la conversión y de la vivencia mística redentora.

No obstante, antes estudiaremos de modo sintético que es un modelo de la mente y la aplicación que estos tuvieron en varios referentes como Freud, Jung, Rank, Wilber y Grof; ya que parte de sus especulaciones, que serán elegidas delicadamente, nos servirán para nuestro fin general.

Ante todo, podríamos decir que un modelo de la mente es un mapa posible de la estructura psíquica donde situar diversas teorías psicológicas concomitantemente con

experiencias dadas. Estos mapas nunca deben considerarse versiones definitivas de la verdad, ya que su validez siempre es aproximada. De manera que nuestra teoría es hipotética deductiva[127]. Esto permitirá situar el espectro del *orden espiritual* dentro de un mapa trascendental. Debido a los últimos avances de las neurociencias, la psiquiatría, la parapsicología y los estudios sociológicos e históricos de la religión, es que se hace preciso construir una cartografía propia con aportes de los ya existentes y, en algún sentido, reformularlos. De modo tal, una teoría psicológica, en el marco de una interpretación teológica general del supuesto, permitiría situar a la existencia humana —que consiste en nacer y morir— de una manera práctica dentro de una estructura mitológica análoga (como es la historia de la salvación en el texto bíblico —creación, redención y consumación final—) y, de ese modo, sostener nuestra investigación; pero no olvidando que este andamiaje bien puede coincidir con las construcciones mitológicas de Oriente, como ya veremos, si se colocan en el lugar apropiado e integran correctamente.

Por otra parte, nos interesa corregir algunas cuestiones que pueden ser objeto de revisión, como, por ejemplo, el concepto de Jung de "inconsciente colectivo", tal cual se estudia, que solo contribuye a hacer apología del ocultismo, que siempre tuvo la pretensión de ser un saber "filosófico" externo a la altura de la supraconsciencia, pero todavía no asumido totalmente por el campo psicoanalítico y por la psicología en general; y asumimos que hay que repensar esto hacia el plano de lo real. La misma tesis junguiana es una visión más positivista (positivista en el

[127] Gedo, J. & Goldberg, A.: *Modelos de la mente*, buenos Aires, 2001.

sentido de la teoría evolucionista, no en el sentido hegeliano del término), tomada de la idea de Adolf Bastian, entre otros, sobre la psique colectiva y del espiritismo naciente en el siglo XIX. Tal vez pensando lo colectivo como *lo real* en lo objetivo e ingresando la idea de "*inconsciente compartido*" o "*inconsciente áurico*", que no es lo mismo, podamos perfeccionar la tipología y llevarla a un campo más serio y académico. Asimismo, rever el mapa de Ken Wilber, que si bien es muy completo está demasiado influido por las corrientes budistas mahāyānas y da poca o ninguna importancia al sustrato redentor bíblico; asunto que intentaremos revertir desde este trabajo. Por otra parte, el espectro wilberiano es un modelo evolucionista de progreso a lo *trans* parecido a las ideas *New Age* que predican la "evolución de la consciencia"; aquí usaremos el termino evolución, no necesariamente en el sentido de progreso, sino *de adaptación al medio* y a sus *cambios.*

Sin embargo, no sería justo ni honesto despreciar estos útiles aportes, ya que nos valdremos de sus teorías fundamentales para construir nuestra exposición, que sin duda dejará varias cuestiones también afuera y será objeto de futuras revisiones. Por lo tanto, tomaremos los aportes de Wilber y de Jung que sean funcionales a nuestro propósito, así como las investigaciones de campo de Grof y las experiencias alucinatorias con LSD, además de elementos de Freud, Lacan y Rank, sin olvidar el aspecto filosófico existencialista de Marcel, Jaspers, Bultmann, Heidegger, Sartre, Luc Marion y el Vedānta-tantra indio aunado con la historia y la fenomenología de la religión. Todo esto ayudará a construir, además de la arquitectura psíquica trascendental, una constelación socio-política-cultural como lo trascendente donde situar a las religiones de las formas, y sin duda, para hallar un orden conclusivo

en el campo de la trascendencia al que haremos referencia como sustrato global y nuclear.

Seguidamente huelga definir lo que queremos decir cuando hablamos de modelo. Un modelo es solo una herramienta, una construcción virtual y aproximada a facilitar la comprensión de proposiciones teóricas abstractas y complejas mediante el uso de una figura analógica fácilmente comprensible. Razón por la cual siempre es una ilustración de un principio de operación en la proyección simbólica del objeto a estudiar. Ahora bien, un modelo no es válido para todo, solo para un conjunto de *ítems* en determinado momento y razón. De esta manera, reconocemos que no hay modelos absolutos ni satisfactorios como totalidad. Examinemos algunos ejemplos de los modelos que se han utilizado.

A) Modelos herméticos-filosóficos

Los saberes herméticos siempre se interesaron por la relación análoga entre los reinos diversos, de los elementos con el cuerpo, con la mente y con lo divino. En Occidente especialmente se hace evidente con el ocultismo renacentista. Estos modelos son los más antiguos, y sin duda, los mapas recientes, en buena parte de su teoría se basan en ellos —sea por copia directa o por referencia intuitiva—, la gran mayoría presentes en las estructuras de los mitos en sus tres facetas: como 1) cosmogonías, 2) monomitos y 3) teleologías y escatologías. Quienes mejor trabajaron el asunto han sido las psicologías del yoga en su fase experimental. Tenemos noticias de los *Yoga sŭtras* de Patañjali, quien esboza un contenido muy interesante que estudiaremos en su momento con *manas*, *vṛttis* y *saṁskāras*. También el sustrato taoísta, con su concepto de puntos corporales de energía; o el esquema tántrico,

derivado del primero, con los mapas originarios del sistema nervioso central con la metáfora de los *chakras* y el *nādī suṣumnā*. Asimismo la psicología del budismo, tanto de las escuelas madyamikas como del vajrayāna. Por otra parte, tenemos esbozos del inconsciente (o algún tipo de inconsciente onírico como alucinatorio) en los libros *postmorten,* tanto egipcios como tibetanos. Mas tardíamente aparecen mapas mentales aportados por el budismo zen en las sentencias de Hui-neng; y en Occidente, aunque un poco más tardíos, tenemos la Cábala y la magia renacentista más relacionados con espacios infernales. Modelos que han inspirado a Jung —quien ingresa una lectura inédita sobre alquimia—, Gurdjieff y Krishnamurti.

B) Modelos científicos-filosóficos

De estos nos ocuparemos en el presente tratado con la estructura de la psique de Freud —con algunas menciones a la interpretación lacaniana—, la construcción junguiana en su psicología analítica, Rank y el trauma del nacimiento, Grof y sus experimentos perinatales, Wilber y el modelo espectral, y Assagioli con la psicosíntesis, teniendo en cuenta los aportes filosóficos desde la fenomenología de Husserl y Sartre con su psicoanálisis existencialista. (De los sistemas herméticos-filosóficos nos ocuparemos en la tercera parte), además del aporte insustituible de Heidegger y Marion.

§ *Ideas centrales del psicoanálisis*

I FREUD

Sigmund Freud, en su estudio del aparato psíquico, fue modificando paulatinamente su modelo, ya que los

armados anteriores quedaban incompletos a medida que aparecían nuevas teorías clínicas. Sin embargo, no desechaba los viejos, sino que solo utilizaba unos u otros según cada circunstancia.

I 1 Modelo de complementariedad teórica

A partir del libro *La interpretación de los sueños*, Freud propuso varios mapas afines. Como ya mencionamos, nosotros, intentamos desde este trabajo levantar un modelo propio que contenga el concepto ontológico del ser y su relación con lo sagrado/santo, que incluya a su vez una posible explicación de la espiritualidad integral (contra-existencialismo). Pero aclaremos: el modelo que iremos construyendo en esta parte solo servirá para el estudio clínico y comprensivo de la experiencia del campo total de la trascendencia, que envuelve a la vivencia de la estructura mágica (por semejanza y contagio) —en los primeros años de vida como pensamiento a-dualista o pre-lógico—, religiosa (símbolo, mito, *lógos*, rito, texto, dogma) —como construcción de la influencia psicosocial—, mística (tortura, muerte y renacimiento) —crisis a la mitad de la vida— y espiritual (meditación, plegaria, oración, contemplación),—en su etapa final— . Todo este espectro, si bien lo mostramos como evolutivo, en realidad es holográfico, y presenta en todo el proceso de la encarnación del yo diferentes grados de densidad en su espíritu como vida (espiritualidad volitiva, cristalizada y perenne), es decir, el camino del ser hacia la libertad y su realización.

Ahora bien, según Freud, hay algo que afecta a todo modelo y esto es la transferencia. Sabemos que la actitud-analista/observador va a influir en el contenido del material que surja de la sesión o en la forma que el analista

lo experimente; esto, a su vez, como sistema semiótico, producirá siempre nuevos sentidos de análisis. Si el material a confesar es de índole estructural científico cartesiano o racional intelectual o filosófico existencial o mágico religioso, es sin duda una inducción de *búsqueda de significado*. En realidad, siempre la búsqueda nuclear corresponde a este patrón (al ser), el problema es que se evidencia enmascarado. En definitiva, esta transferencia, como proceso de entrada, modificación y salida de información es un sistema cibernético: de la psique al problema y de este a su psique nuevamente con alteraciones rectificadas. Por otra parte, el modelo ontológico prepersonal como práctica y el contra-existencialista como aspecto teórico que sostiene dicha práctica está estableciéndose en parte para ello, para detectar, traducir e interpretar las figuras dialécticas (signo-significado-significante) del problema de superficie que se superponen en arquetipos esenciales (símbolo-simbolizante y simbolizado) de profundidad. De esta manera, el analista, por intuición y por el lenguaje, se conectará con los datos selectos que se le provean y el *Self* dará información polisémica de los distintos momentos del yo psicológico; y retirando capa a capa en lo *pre* poder despejar el camino al yo ontológico. Así un enfoque ontológico y prepersonal será adecuado siempre y cuando sitúe su meta en cierta organización del *Self* y se coloque en la posición de proveer y despejar un sendero hacia el ser.

Ana Freud pensaba que los modelos deben cubrir etapas de vida específica por asimilación (maduración, adaptación y estructuración a través del tiempo); aquí, en parte, se tomará esta teoría para observar el desarrollo general. Lógicamente, el modelo es siempre una línea

teórica ideal, pero sobre él se deben proyectar las variantes concretas de cada paciente, para no producir desequilibrios en el tratamiento. Por una parte, los modelos son discontinuos, saltan de unos a otros, y en la vida no hay percepción de la consciencia como discontinuidad, sino que se vivencia en forma holística; por otra parte, los modelos se construyen por datos en indicaciones psicoanalíticas, y sobre todo por observar la conducta en pacientes niños. Aquí, aparte de esto, también incluiremos principalmente notas de índole religiosa, como vivencia y como nivel institucional. Todo problema psíquico tiene una raíz explícita o implícita en algún problema existencial, y la religiosidad y la espiritualidad subyacente son las causas directas de ello; pero, como dijimos, bajo rostros dispares y diversos que el analista debe despejar. Entonces nos cubriremos de cometer un error frecuente: el de interpretar todos los datos bajo un solo modelo, como, por ejemplo, el modelo tripartito de Freud (*ello, yo y súper-yo*), y en esto Wilber tenía razón.

En su primera época (el primer Freud), su idea general está marcada por el "principio del placer". El motivo principal del aparato psíquico es esta búsqueda. Lo sexual es la experiencia de placer más intensa. Esto genera una tensión que busca una descarga, liberar la misma, lo que ocasiona una afección al sistema nervioso central (para hacer una comparación, esto podría corresponder a los *indryas* del tantra). Ahora bien, el placer se opone al dolor. Entre la búsqueda del placer y el escape del dolor se genera una contradicción. La psique se disputa entre necesidad y pulsión de satisfacer esa necesidad. Para evitar el dolor se llega a sublimar y reprimir el instinto, aquí se da por el ingreso de un factor más: el yo como juicio. Al reprimir el dolor y ciertos aspectos del principio de placer,

los instintos se tornan inconscientes y son conductas que se evidencian en las tramas mitológicas. Para Freud, estos contenidos reprimidos iban primero al subsuelo pre-consciente (estado inconsciente pero que puede emerger en cualquier momento a la consciencia, y esto pasar al ámbito inconsciente propiamente dicho que es oscuro y desconocido). De modo que el primer objeto de placer sexual que tiene un recién nacido es su madre. No mama únicamente por hambre como criticó Jung, sino que el acto de "chupar" se da en una zona erógena. A este estadio Freud lo llamó etapa oral. Luego el infante lo reemplaza por la zona "anal". Es decir, cambia el placer obtenido por la succión del pecho por su propio cuerpo, como el despedir heces y la masturbación. En esta parte pasa a su etapa fálica o genital y rivaliza con el padre por el amor de la madre: el complejo mítico de Edipo.

En la segunda época de Freud, después del horror de la guerra, piensa la neurosis como producto de la crisis de los tiempos, y desarrolla la teoría de la pulsión de muerte o *thanatos*. Así la tendencia de la materia es vivir o el *eros*, pero la vida tiene la meta de morir. Allí piensa el aparato psíquico a partir del conflicto del *yo* entre el *ello* y el *súper-yo*.

En la tercera y última época habla de la libido, y como esta debe tener un desarrollo normal de la sexualidad. La "fijación" en uno de los procesos (fase primaria) es patológico. Y si hay conflicto entre el yo y la sexualidad hay base neurótica. Desarrolla en este período una profundización de la etapa fálica y la entiende como que es parte de la cultura desde tiempos ancestrales. Interpreta de este modo, que en el origen de la sociedad y de la religión se debió a un parricidio y a un incesto originario primitivo en la prehistoria de la humanidad, entonces la religión se

convirtió en un sustituto ilusorio para reprimir el *ello* de los hombres. De ahí que la masa tenga una psique colectiva.

I 2 Modelo tópico de Freud

Como ya adelantamos en 1900 Freud publica *La interpretación de los sueños* y allí expone su modelo tópico, fue el primero y lo formó para tratar de explicar el proceso onírico. Intenta en esta obra responder a preguntas como por qué se olvidan los sueños, y las responde a través del argumento represivo, por una censura de la psique. Teoriza que, en el sueño, los contenidos latentes se transforman en percepciones visuales y auditivas, y representan deseos inaceptables a la vigilia como cumplidos a través de una transferencia entre los contenidos conscientes que pasan al preconsciente y al inconsciente propiamente dicho en un proceso de percepción intrapsíquica. Son deseos infantiles con restos diurnos procesados por una experiencia visual con un motivo arcaico y con alucinaciones visuales debido a una regresión. En los niños no existe una separación entre vigilia y sueño, al menos en su interpretación de los hechos; por ello se desprende que a corta edad el pensamiento mágico es predominante. Lo mismo parece ocurrir en una floración psicótica donde el adulto, en este caso, vivencia una regresión a estadios infantiles primitivos y la barrera del yo se suspende. En esta despersonalización los contenidos oníricos afloran a la consciencia y el más allá se experimenta en el más acá. Más que en los sueños normales, los contenidos mitológicos parecen tener su matriz en este tipo de experiencia extrema.

I 3 Modelo tripartito: yo, ello y súper yo

Este esquema, que es el más conocido de Freud, surge de sus conclusiones que realizó en 1923. Allí el yo es presentado como un jinete del indómito "ello", como si el inconsciente fuese un caballo. El yo lucha por dominar a este desbocado estado desconocido, pero que pelea por emerger en sus etapas más siniestras. El súper yo es autocrítico y prohibitivo, y el "ideal" del yo es la meta utópica. Ya en su obra *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud expone que el surgimiento tardío en la psique de este súper yo es cuando definitivamente el niño sepulta el complejo de Edipo. En un abordaje ontológico y prepersonal el súper yo debe ser dado por el *yidam* o un *supra-yo* o "Dios concepto" como ideal ético de un sujeto a conseguir el "ideal del yo" para su reconciliación, para lo cual la tradición religiosa de turno, o las religiones de las formas heredadas, deben poner las bases psicosociales para su desarrollo y para su superación.

Mientras para nuestro modelo prepersonal la religión y la espiritualidad son factores fundamentales y determinantes, como lo fueron para Jung y Godel, para Freud la religión es solo una ilusión. Sus ideas sobre el respecto se pueden estudiar en tres de sus obras: *Tótem y tabú*, *El porvenir de la ilusión* y *Moisés y la religión monoteísta*.

De esta manera, Freud piensa que los deseos inconscientes tienen una representación psíquica en los impulsos biológicos y sexuales motivando la personalidad humana. Lo reprimido retorna en forma de síntomas (fantasías y deseos reprimidos inaceptables a la consciencia) y, por lo tanto, luego de esa represión se transforman en inconscientes para mantener su eficacia psíquica. El *ello* es una parte primaria, desorganizada de la personalidad, cuyo único propósito es disimularla, y esta tensión acumulada se

convierten en los impulsos desde que nacemos (hambre, sexo, agresión, etc.). Así, el motor del pensamiento y el comportamiento adquirido por la sociedad se oponen al principio de placer, y esta contradicción emerge en los sueños. La función yoica es cumplir de modo realista los deseos y demandas del *ello* con el mundo externo. Sin embargo, quien contrasta con el *ello* es el súper yo, ya que ofrecen una conciencia moral dada por la cultura.

II JUNG

A diferencia de su colega Freud, que pensaba que el hombre no tenía cura de la neurosis, como lo mantenemos en nuestro análisis, Jung creía que sí. Empero, lograr esto era sumamente difícil. El hombre desde que nace tiene el proyecto de ser un individuo, es decir, él mismo (principio de individuación), este proceso *progresivo* es un viaje consciente o inconsciente (según aplique en cada caso), que tiene como meta la integridad de la personalidad en un eje central que Jung llamó Sí-mismo. Toda la energía psíquica está orientada hacia ello. Este es un proceso muy difícil de alcanzar, como mencionamos arriba, ya que el hombre cuando se da cuenta de esto, es decir, deja de ser una inducción inconsciente para revelarse consciente, es demasiado tarde, a la segunda mitad de la vida, cuando toma nota de su mortalidad. Pocos han logrado este Sí-mismo, es un arquetipo de centro. Tal vez los ejemplos de Cristo o Buda puedan referirse como arquetipos correspondientes de este tipo de búsqueda de la trascendencia. Aquí Jung mezcla el principio del psicoanálisis con las filosofías perennes o herméticas.

En primer lugar, su idea esta imbuida del espíritu evolucionista de su época, que en este sentido estaba dominada por la teosofía y espiritismo kardeciano. Las

ideas de Darwin, sobre la evolución de las especies, fueron llevadas por estos embusteros de lo sagrado —no incluyo a Jung— como una idea de la evolución de la consciencia, cosa que se evidencia en las ideas de Gurdjieff, Blavatsky, Steiner y Krishnamurti. No obstante, Jung, como los "iluminados" de su época, confundía *la evolución con progreso* (propia de la modernidad y las utopías socialistas) y no como *adaptación al medio*, como debería comprenderse en términos científicos. La *New Age* y sus promotores como Ken Wilber y Marilyn Ferguson, entre otros, aunque lo nieguen, adscriben al mismo principio y confunden lo *pre* con lo *trans.* Por otra parte, Jung con su teoría del "inconsciente colectivo" puso el puente casi perfecto para unir las descabelladas teorías espiritas con el psicoanálisis tradicional. Pero aceptamos aquí un tipo de presencia noumenica del inconsciente colectivo, en el sentido que presupone todo aquello que es objetivo y real que no puede ser accesible a la psique y permanece en la ceguera sensible.

Otra evidencia de la confusión que invadía a Jung, a pesar de su erudición, fue el no establecer las líneas claras entre el Sí-mismo y la idea india de la unidad de *Brahmán/âtman* en la filosofía Vedānta. Para Jung el Sí-mismo era la integración, mientras que para la filosofía india es unificación e identificación; no obstante esto, no está bien desarrollado. Por otra parte, Jung deja entrever que el principio de individuación "puede continuar" después de la muerte[128]. Está demás decir, que según nuestro modelo de espiritualidad contra-existencialista no postulamos ningún tipo de continuidad yoica *postmortem*.

[128] Véase el prólogo de Jung en el libro de *El libro tibetano de los muertos,* en la traducción de Evans Wentz. Londres, 1927.

La integración que debía hacer el hombre, era unir su estructura consciente y compensarla con arquetipos inconscientes, como la armonía de la introversión y la extroversión. De esta manera, unir la sombra con el ego y la persona con la imagen anímica. Sin embargo, a pesar de mis diferencias con Jung, creo que ha hecho un aporte muy valioso a algunos aspectos de la psicología y la religión que destacaremos según sea el caso. Como la relación al concepto de "complejo" y su vínculo con la "estructura" veo pertinente mencionar los trabajos de Leví-Strauss y Lacan.

Jung dio poco énfasis a la etapa de la niñez y la ve como principios generales (por ello nos interesa el modelo de Freud y Rank), que sin duda *es la clave* para entender la experiencia mística, del mismo modo que Wilber no integra a su modelo los descubrimientos de S. Grof, vaya a saber uno el por qué. Sin embargo, Jung dio pistas cercanas a la experiencia liberadora, aunque la confundió con su psicosis personal. Jung posiblemente fue patológico, brillante, pero patológico, y tal vez adicto. El místico que se libera por *perdón* debe *ser medido en otra categoría*. Para el liberado, para su después, hay reconciliación. Pero sin duda estos estudios sobre psicopatología y mística abren interrogantes y arrojan luz sobre el supuesto, cosa que nos esforzaremos por dilucidar aquí de la manera más completa y clara posible.

Otra crítica a Jung que señalaremos en nuestro trabajo es que los mitos no pueden ser lecturas inmodificables de los sueños. Los sueños como los mitos son controlados por la consciencia donde se asume y se le da forma cultural. Es seguro que el material onírico posee contenido mitológico, pero esto no está al alcance del soñante ni del psicoanalista; por lo que concluimos que los mitos

ancestrales deben venir del inconsciente compartido (no-colectivo) o periodo intrauterino, pero recuperados en estados alterados de la consciencia como por el consumo de alucinógenos, o de sueños lúcidos, así como en sesiones de imaginación activa. Así, sin desacreditar las conclusiones junguianas de la descripción de los sueños de sus pacientes (que plagan y tendían sus importantes obras), las ponemos en tela de juicio; no porque no contengan material mítico, sino porque es imposible su recuperación simbólica, ya que cuando se transforman en recuerdos conscientes y en *lógos* o habla, pierden el simbolismo y devienen en significantes, cuyo significado siempre es estructurado. No obstante, los sueños pueden ser útiles si se asumen como construcciones póstumas de la elaboración de la consciencia. Solo en ese sentido serán validados. En dicho caso también harían inestimables aportes para la investigación psíquica.

III RANK

Al igual que Jung, Rank también fue discípulo de Freud y rompió con su maestro, aunque su diferenciación fue gradual, pero sin duda su idea muestra una notable desviación de los postulados del psicoanálisis original. Su tema central fue el *trauma del nacimiento* y, de esta manera, destacó la separación del organismo o la privación *del placer estable intrauterino* que experimenta el individuo durante toda su existencia. Para el niño, el vientre materno era una experiencia deliciosa y el hombre anhela inconscientemente dicha vida original, y que, de un modo u otro, intenta restablecer. Con excepción de la muerte, que lo siente como *un retorno a la madre*, el nacimiento físico era la experiencia más angustiosa que puede padecer el hombre. Este claustro ancestral era el

paraíso perdido, como el jardín de Edén sepultado bajo las aguas del diluvio universal, el resto de su vida se llena con los esfuerzos de reemplazar esto lo mejor que pueda. Nacer causa una profunda impresión al organismo, ya que supone no solo la separación física de la madre, sino también peligros fisiológicos además de un cambio de estado crítico. Esta penosa experiencia es la ansiedad primordial. Dicha crisis borra el estado agradable prenatal y se establece así una barrera mental para olvidar este estado primitivo. Siempre hay una tendencia a regresar a esa región de placer primigenio.

Rank cree que todo ser humano necesita de toda su niñez para vencer el trauma del nacimiento. Los neuróticos son aquellos que no han logrado dicha tarea y, por lo tanto, amplía el espectro freudiano al campo de las psicosis (distinto a Jung, que ya traía el estudio de pacientes psicóticos en su base). Por otra parte, el destete, doloroso, representa un segundo trauma, así como la amenaza de castración. Según Rank esto está depositado en el *Id* de Freud o en el *ello*. El niño solo anhela entrar en el útero perdido y de maduro deposita este incesto inconsciente en las relaciones sexuales con una mujer exógena, es un tipo de sublimación de la madre perdida. Por otra parte, la mujer renuncia a volver a la madre y lo delega en el "pene del padre" o su pareja sublimada cuyo miembro penetra en ella y simboliza el hijo que retorna. La maternidad la hace bendita o madre-virgen. Rank, por otra parte, cree que esta inducción al paraíso perdido es a través de la sexualidad.

Coincido en casi todo con Rank, cosa que se habrá evidenciado ya en nuestro abordaje de la psico-teología, pero con la diferencia, no menor, que creo que la sexualidad es *un sustituto segundo*, ya que el motor de retornar a la madre es depositado en la experiencia

religiosa *como sustituto primario*. Entonces, se entenderá en esta obra que, la religiosidad, especialmente en la eficacia simbólica del rito, es una mímica como la pulsión regresiva a la madre como objeto y sujeto principal y como motor de dicha vivencia de lo santo/sagrado.

IV WILBER Y GROF

Ken Wilber, cuyos aportes han influido sobremanera en la psicología transpersonal, sin duda son de sumo valor para nosotros. Sus valiosos planteos serán usados aquí, a la vez que revisados y adaptados. Wilber, influido por las corrientes orientales, presenta un modelo integral que llama "espectral". Ve como nosotros a la "mente" como totalidad indiferenciada y a la consciencia como un proceso que se da dentro de la generalidad de la mente, como bandas espectrales comparables con las ondas de luz. A la realidad Wilber la entiende como la sombra de la caverna de Platón o *maya* (situación que ya hemos mencionado) y a la "verdadera realidad" es hacia el interior en la mente indiferenciada. Propone, y con razón, que las distintas psicoterapias occidentales son válidas para distintas gamas de su espectro, y entre ellas no debería haber ninguna contradicción. Las gamas de su modelo son: 1) mente o universo; 2) nivel transpersonal, desde donde provienen los fenómenos paranormales; 3) nivel existencial (organismo y medio ambiente); 4) nivel biosocial; 5) nivel del ego (que incluye el cuerpo); y 6) la sombra.

Por otra parte, Wilber menciona el camino de la evolución de la consciencia hasta llegar a ser *Âtman*. El desarrollo humano pasa por diversas etapas como la *plenitud* o el estado indiferenciado del recién nacido. La etapa *urobórica*, relacionada con las funciones alimenticias. La etapa *tifónica* correspondiente al "principio de placer" y

las etapas “oral, anal, y fálica” de Freud. Luego distingue una etapa egoico-mental, relacionada con el pensamiento lineal, abstracto y conceptual y la etapa *centáurica* donde integra el ego, el cuerpo, la sombra y la persona. Wilber no se queda aquí, sino que sugiere que es posible el avance a zonas más allá de la *centáurica*, a etapas de dominio de poderes paranormales y las llama *sutil bajo* y *sutil superior*. Luego, más allá está el nivel *causal,* donde el hombre se encuentra con la consciencia divina de *unidad máxima.* Pero a diferencia nuestra no la ve como inconscientes sino como una supraconsciencia, con ontología divina.

La crítica que me interesa expresar y que intento en esta obra revertir, es que Wilber cree que *Âtman* es un “proyecto”. *Âtman* no puede ser un proyecto, ya que aquí lo entendemos sin tiempo, como el ser o yo óntico, comparativamente hablando. El proyecto en nuestro modelo no es el yo óntico sino los egos, que se transforman al paso del tiempo en forma de norma por estar en el ente, en el tiempo y el espacio del existir. Al yo óntico se puede acceder por una experiencia mística crítica por donación, no como volitiva. Esto establece en Wilber el error de rechazar lo *pre* y solo tomar en cuenta lo *trans*; evidentemente influido por la escatología del *Libro tibetano de los muertos*, proponiendo que este proyecto trasvasa esta vida y continua en otras series de reencarnaciones. Nosotros, como ya se habrá notado, no postulamos ningún tipo de existir *postmortem* (es más, pienso que la aceptación de la finitud es la liberación espiritual y la verdadera iluminación), y rechazamos la idea del tomar únicamente el paradigma iluminativo, del que Wilber es un ejemplo claro. Por otra parte, Wilber no toma en cuenta la visión lineal judeocristiana de los monoteísmos. Nosotros aquí la asumimos como línea

central donde situar dentro de ella el paradigma oriental reacomodando en cuadro general (“encarnación del yo”, “pasión del yo” y “ascensión del yo”).

Tengo más simpatía aquí, sin desmerecer el modelo espectral de Wilber, del que haremos uso en bastantes ocasiones, por el modelo de Grof. Grof, mediante el uso de drogas, un método cuestionable, aunque no se puede negar su valor científico estadístico, logró establecer las experiencias transpersonales que vive el sujeto en una vivencia de ruptura del yo, similar a los ritos iniciáticos de casi todas las culturas. Grof establece varios niveles del viaje del héroe: 1) ruptura de nivel sensorial; 2) biográfico; 3) perinatal y 4) transpersonal. Pensamos que Grof en estas conclusiones estaba más cerca de nuestro modelo prepersonal que del transpersonal. Nosotros, en este trabajo, nos valdremos ampliamente de él en la construcción de la experiencia y del acontecimiento místico. Dejé para la segunda parte el modelo de Godel que ya estudiaremos en el momento conveniente. Sin duda, el modelo de Grof contradice al modelo de Wilber e invita a que sea revisado a la luz de estos nuevos descubrimientos; cosa que haremos todo el tiempo en esta obra.

TRATADO III
INTRODUCCIÓN A LA ONTOLOGIA GENERAL DEL CAMPO DE LA TRASCENDENCIA

§*Presentación del problema*

Se nos presenta aquí el problema filo-teológico de tratar de encerrar en un marco referencial lo inobjetivable o el campo de la trascendencia como todo o como nada. Esta es la máxima dificultad a la que nos enfrentamos en nuestra construcción teórica, ya que hacer dialéctica de la trascendencia es una tarea imposible. Es evidente que si hacemos discurso de lo que no puede ser teorizado el trabajo quedara inacabado. Conscientes de este escollo es que emprendemos igual esta empresa, sabiendo que es necesario por lo menos intuirlo, ya que pone los cimientos de lo que se explicará después. De esta tarea irrealizable nos ocuparemos en el presente tratado.

Para no entrar en el aspecto que ya planteamos anteriormente del sustrato de la mitología del antes de Dios o *no-ser a priori* y de Dios como *ser a posteriori*, utilizaremos la expresión **vida como tal**. La vida aquí se establece de dos modos: como *condición* y como *condicionante*. Como condición *Es*, o es eterna, intemporal o sin tiempo; ahora, en un ámbito estático y en un lenguaje tomista podríamos definir a la vida como "acto puro": no obstante, la condición de "es", es engañosa ya que es o no es un no-nada. En esto la mística de Dioniso con su κατάπαθος, la ontología general tomista cristiana, la metafísica Vedānta con su *Tad ekam* y *Paramâtman* y la filosofía taoísta presenta sus complejidades no fáciles de resolver; sin lugar a dudas todas nos hablan de lo mismo, aunque situadas en diferentes secuencias de tiempo y en

distintas interpretaciones acerca de su condición de consciencia.

Ahora bien, como acto puro "la vida" tiene dos posibilidades de ser: o se presenta como lo que no es, apofático, negativo o, como lo que es, en positivo. Como la diferencia ontológica es asintótica y de tiempo —aunque el no-ser es de categoría de *sumergido* ya que no existe porque esta idea existente trasmite cierta linealidad—, entonces una se entiende como ausencia dimensional y otra se la comprende como suspensión en un espectro metenconsciente. Planteamos el no-ser como *acto* en el sentido de que al ser solo acto no actúa (*preacto*), ya que la acción generaría tiempo y espacio; en este caso es pre-verbal, in-espacial e in-consciente. El "acto" así se entiende como pre-ideal.

El no-ser es acto *que no es tal*. Cuando decimos que *es* acto no queremos decir que sea algo, sino que es una instancia estable y fija (una mejor expresión sería decir que "no *es* nada", aunque en este caso sería algo: nada, ya que utilizamos el verbo "ser" en la concordancia de polaridad de negación; tal vez la mejor manera de explicitarlo sea decir simplemente *no-nada* o mejor aún, directamente no explicarlo), y el ser *es* el acto devenido en potencia. El ser sigue sin acción, pero es posibilidad de ser. Es un *pre* lenguaje no articulado. Tomas de Aquino nos dice: "La potencia y el acto dividen el ser de tal suerte que todo cuanto es, o bien es acto puro o bien es acto necesariamente compuesto de potencia y acto, como principios primeros e intrínsecos"[129]. Así la tesis ahora nos

[129] *"potentia et actus dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potential et actu tanquam primis et intrinsecus principiis necesario coalescat", Suma Teológica*. Las siguientes

propone al respecto: “De las cosas que vemos en el mundo, unas *pueden* ser o no son; otras han pasado, o pasan, del poder al ser. Lo que puede ser esta en *potencia*; lo que ha pasado del poder del ser es, o está en *acto*”. Ahora bien, cuando el acto puro deviene en potencia de algo que todavía no se concretó, *es* esa posibilidad y como posibilidad es algo; es un *es posible* o un ser que “llegará” a tener *idem*-entidad. La tesis tomista nos sigue diciendo: “Para llegar al fin fue preciso un tránsito real de un estado a otro. Habrá primero en el embrión, luego en el niño, una capacidad o potencia real para evolucionar y llegar a la cumbre del heroísmo; pero hubo necesidad para tal tránsito, de una actividad, energía o fuerza real, que es y lo llamamos acto”.

En definitiva, el ser es un presente continuo, estático, fijo, pero presente al fin; es factor tiempo, detenido, pero tiempo en sí. La tesis nos sigue diciendo: “De ahí se sigue que la potencia es el principio del cambio, de la *mutación* o movimiento, pues cambiar es moverse un ser de un estado a otro”. En cambio, el no ser es tiempo en “no” o “no-nada”. Ahora el ser es suspendido en acto o latencia. Lo llamamos suspendido porque no es “sin” sino “con” potencialidad. Pero aún es un estado vital de no. De este “0” a “0-1” hay un tipo de pulsión “con dirección” y tendencia, hay latencia de movimiento *con sentido* hacia algún tipo de acto posterior, y si hablamos de “*post*” hablamos de tiempo, ya constituido pero fijo y es espacio virtual aun sin expansión que deja entrever el no-ser y el ser.

---

explicaciones fueron tomadas de las veinticuatro tesis tomistas de O.P. Hugon, E.

En este caso el ser es un tipo de Yo. Decimos yo en el aspecto de yo como algo, yo como referencia, punto (*bindhu*) desde el cual poder decir algo, es el *yo óntico*, o así lo llamaremos para diferenciarlo del yo ontológico y del yo psicológico como existentes en un marco referencial. Si hay un tipo de pulsión latente es entendido aquí como un acto de "amor" o como un acto de *dar vida* a algo más que a sí mismo. Pero este acto de "amor" no debe ser entendido como que es un acto consciente; pues las comparaciones con las filosofías indias o cristianas son solo ilustrativas y contienen un lenguaje necesario para nuestra tesis. Es el *bhj* de la expansión de nada a algo. De esta manera, *la vida es amor o juego,* pero en estado de ἀρχή como cosa "en sí" y no como que "alguien" ama o "alguien" juega.

En la construcción del *Srī yantra* indio, el punto es el creador Brahma en su estado embrionario, y la extensión circular que rodea al punto —*peri*— es el "amor" de Viṣnú y desde ese margen ahora deviene la destrucción de Śiva como retorno al punto materno o amor *eros* de Kṛṣṇa (volver al vientre materno o inducción al incesto, como ya estudiamos en la construcción psico-teológica en un tratado anterior); en esto el Vedānta estaba bien orientado en su percepción del problema ontológico y onto-teológico respectivamente. Para el Vedānta tardío de las escuelas *Dharma shāstras Smritis* como para las escuelas de Srī Caitanya de configuración vaiṣnava que desarrollan la exégesis del Srīmad Bhāgavatan, entre otros *ītihasas*, todo comienza (o no comienza) más allá del concepto occidental de Dios (con lo que pudiéramos incluir el Dios tomista del que ya algo mencionamos). Para ellos, Dios significa "el que controla", mientras que la verdad absoluta está más allá del concepto "controlar" —ya que el que controla es algo—

sino que por verdad absoluta se la entiende como que es solo bien o no es no-nada. Sin embargo, en la idea india se le da un estado de supra-consciencia, cosa que aquí no aceptamos. En este caso, el que controla es Dios o *īsvara*, o el concepto del Dios bíblico como positivo (Génesis 1: 1), para hacer una comparación. Pero el antes de *īsvara* como vida entitativa como respiración âtmica o *Janmādy Asya* estaba en negativo *Param Satyan* o el no-ser. *Param Satyan* es acto puro o "inmóvil" y se manifiesta en potencia en *Paramésvara* o el ser como potencia de tiempo.

También lo intuyó el evangelista Juan al decir que "Dios *es* amor". Con esta declaración polémica entramos en el terreno teológico bíblico. Aquí el hagiógrafo nos muestra que su Dios ahora *es* algo, en este caso amor. Por tanto, si "es" algo quiere significar que es el después inmediato de la nada; en esta aseveración teológica él *es* aunque *no-todavía* inmediato al *no es* es la persona de Cristo que deviene del espíritu como lo *kenótico* de la liberación, y es allí donde queremos llegar; ya que el lenguaje religioso con sus recursos simbólicos está mejor dotado para expresar este problema que la dialéctica del filósofo con sus significantes.

§ *La nada y el todo*

I LA VIDA COMO CONDICIÓN

I 1 Del No-ser al Ser

Reiteramos, nada o todo es la vida *como condición*. Refiere en este caso, a un estado perenne y estable. Condición como un modo de no-ser y un modo de ser (negativo-negativo potencial). En esta instancia y al no poseer tiempo o tiempo en suspenso alternativamente podemos decir

que hay una nada o un todo *vivo,* pero sin consciencia, que nos trasciende todo el tiempo y más allá de él. Por eso postulamos más atrás la formula contra-existencialista que "la esencia precede a la existencia y la sucede", no en estado lineal con dimensión, sino como punto de origen y final sumergido (*meta*). Este campo vital todavía no es *bio*, en el sentido del término que conocemos, como lo biológico; ya que esto aplicaría a la vida manifestada, aquí es un campo no manifestado y manifestado potencialmente (*Zoe*): a esto lo llamamos vida como condición (*Nirguṇa/Saguṇa Brahmán*). Este es el campo de la trascendencia.

Este ámbito es el que intuyen sin llegar a experimentar completamente las religiones formales cuando hablan de προ-αρχή o del absoluto indiferenciado, como el *Brahmán* como extensión, el Tao como sendero, el *numen* o en Cábala el *Ain* al *Ain Sof* y de allí al *Ain sof aur.* En el caso de la metafísica del Tao esto es bastante claro. Tao es movimiento, pero también es reposo, aunque no se puede hablar de ninguno de los dos, así si no es posible hablar el sujeto se relega a silencio. El Tao emana de sí mismo (*zíran*), como el Dios Atum en la mitología egipcia, actúa, pero a la vez es reposo. Es decir, emana de lo sin tiempo indiferenciado o no-ser, se manifiesta y se dirige luego en su sendero nuevamente hacia el no-ser indiferenciado. Conviene decir que es algo que no es, pero en estado larvado. El ejemplo del Tao es adecuado para intuir el paso del no-ser sin tiempo al ser con tiempo suspendido. Algo sucede como sendero potencial, pero queda en él. Del silencio hacia un sonido latente y de vuelta regresa al silencio. En China, al orden de manifestación lo llaman *li* y el poder para tal movimiento que todavía no llega a ser lo llaman el poder del *te*.

Es precisamente aquí donde los místicos pretenciosamente dicen llegar a "ver" y los esoteristas conocer. A este estado es imposible que alguien llegue ya que para llegar a él hay que dejar de ser alguien (*para mí* y *para el otro*, en otras palabras, dejar de existir) y ser solo vida pre-egoica (*ser en sí*). Si bien el ego debe ser sacrificado, como el Cristo colgado y sangrante en su cruz, esto solo es parcial en el acontecimiento místico liberador, ya que sigue conservando *su physis o su yo prakrítico/adámico*. El místico, en su vivencia, solo vislumbra la luz del *ser en sí* como un estado trascendido de la consciencia, pues, hace consciente al ser, en cambio, el difunto se fusiona en un estado inconsciente e irrecuperable, sin retorno. Esto establece que no es posible postular ningún tipo de continuidad consciente del yo después de la muerte; toda creencia *postmortem* es seguramente una fe en una vivencia que nunca llegue a concretarse, al menos para el que falleció (no así para los que quedan vivos en el ente, ya que el difunto continúa en sus emociones y en *su memoria particular*). Esto es una liberación que el muerto-renacido, simbólicamente en el monomito experimenta, y que llega a conocer; aunque solo gusta el ser como potencia de tiempo suspendido en lo *pre*, pero se emancipa de la falsa creencia acerca de la condición de los muertos y de la religión de las formas. Esta vida absoluta y fija, vida de vida y fuente y sentido de toda vida *para sí* manifestada, es el no tiempo y el no espacio inexistente y pre-ontológico donde se funde la vida después de la muerte del ente: a la nada o al todo. El espacio vuelve al espacio de los espacios o a su punto de consciencia "cero" como μετά del cual procedió su manifestación primigenia y el tiempo vuelve al no tiempo; como la vida encarnada deja la carne para que su vida impersonal vuelva a la vida de la vida como no-

nada. De esta manera, la vida como estado neutro nunca se pierde, solo termina la personalidad encarnada. Esto resuelve el problema del ente espiritual que conoce su no permanencia y de que después de la vida condicionante encarnada no hay nada o hay todo. El budismo, de la mano de algunos lúcidos pensadores, ha intuido muy bien el problema; solamente estos han renunciado a comprenderlo explícitamente, ya que sus egos son demasiado fuertes y han establecido filosofías que explican la impermanencia del yo, pero la continuidad del *dharma* como teoría atomista; lo que es lo mismo que decía el Vedānta pero con otro ropaje. Igual ha ocurrido en las creencias indias donde *Âtman* no es solo vida como vida (*Paramâtman*) sino vida encarnada (*jīvâtman*) y, a su vez, parte de una consciencia cósmica, y cuando deja su carne continúa en otra encarnación como si fuese una cadena. Esto genera una confusión para mantener los eslabones de un yo que es finito, sin continuidad.

Este pasaje, del *no-ser* al *ser*, es lo que da potencialidad de tiempo y de espacio y es un acto amoroso o un juego, aunque todo el espectro es pre-óntico-óntico y pre-existente como ente. Empero, esa expansión de la nada o todo a algo latente es un acto de amor, no como producto de una supra-consciencia de la cual somos proyecciones, o de un Dios al estilo bíblico, sino de amor puro como condición sin límites; este es el amor incondicional que todavía no ha emergido a la condición de tiempo.

I 2 El ser como lo que es: vida

El ser es *participativo* con el todo, es algo: "vida", y su concomitante potencia de existir, pero todavía no. El ser *es* pero *no existe*, aunque es potencia de que llegará a existir, y si decimos "llegará" es porque devendrá por inercia

sagrada en existencia temporo-espacial y el yo óntico adoptará una naturaleza onto-lógica y posteriormente una psico-lógica. En la palabra "de grado" es donde debemos detenernos. Es ahora que comprendemos dos características positivas del ser como vida, una como amorosa potencia[130] y otra como positividad sagrada. Esto es lo que las religiones de las formas traducen como "Dios". Por lo cual, Dios es la vida fija o estática inconsciente, pero con toda la latencia de manifestarse en sus contradictorios e inexhauribles "modos" de ser en la existencia consciente. Este ser o Dios vivo y sagrado no existe, solo Es.

II LA VIDA COMO CONDICIONANTE

II 1 Del ser al ente

Quiero pensar que este apartado será más fácil de comprender que todo lo dicho hasta aquí. Fue necesario tratar la complejidad ante expuesta ya que la misma solo puede ser intuida mayormente desde su fase concreta, es decir, desde el existir al ser (dualismo occidental) y no en su construcción contraria (monismo oriental); pero quise también comenzar como inicia una cosmogonía, con el oscuro abismo de la totalidad incognoscible. El *ser en sí*

[130] El amor, no por nada, muchas veces es comprado con una vivencia mística, como sucede en Santa Teresa. Roland Barthes cita a J. P. Sartre cuando escribió: "¿El abismo no es más que un aniquilamiento oportuno? No me sería difícil leer en él no un reposo, sino una emoción. Enmascaro mi duelo en una huida; me diluyo, me desvanezco para escapar de esta compacidad, a este atasco, que hace de mi un sujeto responsable: solo: es el éxtasis". Sartre: *"Esquisse d'une théorie des émotions*". CF. Barthes, R.: *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires. 2008.

como algo o *yo óntico* solo existe cuando se manifiesta en la dualidad trascendente y trascendental como *ser hacia algo*; cuando el ser es arrojado al mundo como vida encarnada y con la factibilidad inevitable de muerte al adquirir consciencia de su finitud. Allí limita su libertad al tener espacio de movimiento; aunque parezca todo lo contrario. El ser existe en la carne del ente y la encarnación es la causalidad real de muerte. Esto no debería ser una catástrofe y una contingencia angustiosa, sino un curso natural (un sentido inevitable) para retornar a su fuente: la in-*existencia,* regresar a lo fontanal, a la nada o al todo. Sin embargo, negar la nada como fin último y sin recobro del existir es el motor volitivo que sostiene a la religión de las formas —con sus doctrinas escatológicas— dirigidas hacia buscar la salvación en lo santo (sistema de símbolos, mitos, *lógos*, ritos, meditaciones, etc.) y su concomitante pérdida de libertad en los dogmas que atan al ente.

¿Por qué solo el ser existe en la dualidad del ente? Porque el ser en el ente necesita, no solo de sí, sino también del próximo, del yo psicológico y de la mirada del otro como sujeto testigo y de los otros como sujetos presentes. Pero también es allí donde se pierde. Esto es el bulbo de la arquitectura de la personalidad que se desarrollará en el mundo de las formas. En otras palabras, el campo de la trascendencia donde habita el ser se hace existente como intuición en el ente que se proyecta a lo trascendente hacia afuera de él (Buscar a Dios en las tradiciones históricas teístas, la salvación o la teología soteriológica) y a lo trascendental hacia adentro de él (Buscar a Dios en las tradiciones del misticismo/esoterismo que terminan siendo formas al fin). El *ser en sí* se "muestra" en el ente en el *ser para mí* y en el *ser para el otro*. En esta tensión entre el yo y el tú es que se levanta el

aparato psíquico como consciencia/conciencia y se edifica la *forma de ser* de cada individuo. Para existir hay que ser engendrado en un acto creativo, ser gestado por un principio dual masculino/femenino y en un proceso de crecimiento, y nacer o ser dado a luz de las entrañas de una madre: además, hay que estar inserto en un núcleo social, familiar, epocal, político, ético, etc., como construcciones vitales del yo psicológico (*prakṛti/Adam*). Una vez en la línea del existir hay que pasar por crisis transformadoras del yo (*būthas-tanmâtras*) y luego cesar de existir en la expiración (*ât-man-preta*). Bajo este razonamiento todos existimos desde el momento que somos para nosotros y para los otros: que estamos sobre el mundo donde el ser se pierde. De la misma manera se construye el terreno de lo sagrado/santo, en la falta ontológica. Soy para Dios y Dios está en mí, este es a grandes rasgos la diferencia fundamental entre el paradigma redentor y el iluminativo, y lo marca la estría raíz entre las construcciones religiosas de Oriente y Occidente. La religión de las formas y la conversión es trascendente y trascendental, pero la vivencia mística es regresiva al ser o al campo de la trascendencia y, por lo tanto, liberadora de toda dualidad psicológica y ontológica. Mientras que la espiritualidad es la vida misma, como esencia que precede y sucede al ente, como condición es espíritu y como condicionante es el ejercicio de la espiritualidad. Al nacer, la vida como totalidad se condiciona al tiempo y al espacio, es condicionante a este marco y a la posibilidad de la muerte en cualquier momento. Es la caída. La vida condicionante nos condiciona a dejar de ser un yo para no ser no-nada o para ser todo; pero la vida condicionante es solo una expresión material de la vida como condición. De esta manera,

entendemos que la vida como condición es eterna, y la vida como condicionante es finita en el yo, no como vida sino como ego; ya que la vida es solo vida y después del deceso del cuerpo retorna a su fuente de la que en realidad nunca se distanció. Comprender y aceptar humildemente este proceso es la esencia de la iluminación que descubre el místico que se auto-redimió y que se hace cargo de su libertad accediendo a la espiritualidad perenne.

Por otra parte, el ser, al encarnarse, o el yo óntico al devenir en yo ontológico y yo psicológico, relega a dicho ser a los abismos del inconsciente y este se olvida. El yo psicológico se pulsiona hacia la existencia dimensional y toma consciencia de su factibilidad de muerte. Durante ese despliegue existencial su yo prakrítico o adámico, como naturaleza física, va mutando desde su concepción, pasando por la niñez a la adultez y de este a la vejez, hasta que finalmente se desencadena el óbito. Durante el proceso el ego va enmascarándose psicológicamente en el aspecto serpentino y psicosocial (*kundalini-dharma*). Si no hay crisis mística no se liberará de la angustia de la nada y buscará el significado irreal en la religión de las formas como modo de conversión. No aceptará para él ni para los suyos que la muerte es el fin de todo sin recobro; como escribiera Borges: “me enternecen las menudas sabidurías que en todo fallecimiento del hombre se pierden”, ya nada retorna. Sin embargo, la vida que sostiene esas sabidurías es eterna, ya que regresa a donde siempre perteneció: al abismo intempestivo del ser y del no-ser. La matriz de su angustia es la nada por delante que palia con imaginaciones mitológicas *postmortem* para dar un significado alterno al sentido mortal que lo constituye. Aunque, el yo ontológico le llamará a esa liberación de parte del campo total de la trascendencia: pero esto

significará tener que enfrentarse a un tipo de muerte egoica, un proceso o crisis mística que le aterrorizará también.

§ *La dinámica del ser*

I PLANOS INTERMEDIOS DE MANIFESTACIÓN DEL SER AL ENTE

Del ser al ente (o del tiempo suspendido en el estado metenconsciente al tiempo en velocidad medible en la subjetividad y en la objetividad fáctica como consciencia encarnada de sí y en la ciber-conciencia del mundo externo como proyección de los sentidos), hay una dinámica de manifestación inconsciente expulsando a un fragmento de consciencia psíquica cuyo "espacio" constructo es dado mencionar aquí. Ya algo adelantamos cuando en la introducción describimos someramente el inconsciente compartido o el inconsciente "áurico". No obstante, como este "principio" *arjé* si se puede llamar así, es inconsciente (*pre)* en estado de no, esto le quita cualquier noción de deidad, por tanto, esta relación con las filosofías metafísicas religiosas es solo heurísticas. Como este terreno de análisis es altamente errátil, tal cual lo hace la psicología analítica de Jung y la psicología transpersonal, nos valdremos del lenguaje religioso y sus tradiciones esotéricas y mitológicas para armar nuestra teoría integral: pero insistimos, quitándole cualquier relación apoteótica.

En este proceso cosmogónico[131] del ser al ente (en el terreno de la narración mítica corresponde compara-

[131] En algunas filosofías esotéricas los planos de manifestación también se los llama *cosmologías*, nosotros usaremos ambos términos, aunque estamos conscientes de que no significan lo

tivamente cuando los Dioses crean el mundo), cuyo espacio virtual se nos presenta, es posible que haya *planos de manifestación* progresivos del reposo vital estático a la actividad dinámica como dialéctica de la vida eterna en el verbo o acción consecuente. Comparemos esta declaración con el texto bíblico de Juan 1, este nos dice:

"En el principio el Verbo era (Es) y el Verbo estaba con Dios (o no era) y el Verbo era un Dios. Este estaba en el principio con Dios. Todas las cosas vinieron a existir por medio de él (el ser), y sin él ni siquiera una sola cosa vino a existir. Lo que ha venido a existir por medio de él era vida, y la vida era luz (consciencia) de los hombres. Y la luz resplandece en la oscuridad (inconsciente), más la oscuridad no la ha dominado".

Las aclaraciones entre paréntesis son mías, solo que intenté arrojar claridad sobre la interpretación del texto bíblico en base a lo que estamos considerando. Aquí, en el lenguaje del evangelista, nos aclara lo que venimos estudiando desde su fraseología cultural y simbólica: el Ser es el Verbo o la acción que era con Dios o con lo incognoscible (no-ser) o era lo mismo (era un Dios), pero por esa dialéctica todo vino a existir, o a tener consciencia de sí; es el proceso de la vida como condición y termina en el existir por ese mismo factor vital como condicionante. Es la develación del ocultamiento en términos asintóticos[132]. Por otra parte, luz y oscuridad podemos interpretarlo,

---

mismo. La cosmología es una corriente física y también la utiliza el budismo ya que no tiene en consideración a un Ser supremo, sino una sucesión interminable de creaciones y destrucciones, en cambio, si tenemos en cuenta una instancia de un Ser supremo podemos llamarlas *cosmogonías*: en ambos casos aplica a nuestra tesis.

[132] Heráclito escribió: "la naturaleza ama ocultarse", Frag. B: 123.

desde el abordaje psico-teológico, como la luz de la consciencia y la oscuridad del inconsciente (como el símbolo *Yin* y *Yang*), por ello aquí revela a la vida como condición en oscuridad. Esto avala que esta vida como condición no posee consciencia de sí, ni consciencia de nada, porque *Es*. Pero el hecho que haya un proceso creativo-expansivo indica que hay planos en donde esta vida estática se manifiesta en acción, desde lo espiritual inerte hasta lo material anímico o desde las tinieblas de vida latente hacia la luminosidad vital concreta. Pasando, claro, por planos intermedios causales (unitivos, místicos o liberadores), sutiles superiores (iluminativos o esotéricos, es decir, depósitos de imágenes intuitivas larvales) y sutiles inferiores (purgativos, torturantes o potencias instintivas y sensitivas). Se habrá intuido ya, que esta construcción gnóstica joánica está basada en la narración del Génesis 1: 1-3 cuando podemos leer:

"En el principio creó Dios (el ser acciona) los cielos y la tierra (espacio), todo era confusión y no había nada en la tierra (del no-ser al ser y de este al existir era confuso). Las tinieblas cubrían los abismos (caos) mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios (verbo: acción, tiempo): 'Haya luz' y hubo luz (… consciencia). Dios llamó a la luz día y a las tinieblas noche (a través de la dualidad que deviene de la unidad impone orden o ley existenciaria)".

Esta idea de "manifestación" también está presente en los Upaniṣad indios, como vimos cuando estudiamos la onto-logía y la onto-teología del tiempo y del espacio, y en la filosofía del Plotino cuando dice en su *Eneada* V, 2, 1:

"Lo Uno es todas las cosas y ninguna de ellas; pues es el origen (αρχή) de todas las cosas".

De esta manera intuimos al Uno como Dios o el ser que se manifiesta del 0 o del no-ser. Si seguimos indagando en las tradiciones religiosas y místicas se verá que el proceso es claro tal cual lo expuse más arriba. Pero siempre tengamos en cuenta que el ser cuando se explaya en un ente, el ser se pierde en su ocultación.

I 1 El sistema patrón

Si del no-ser deviene el ser y de este el existir —Dios crea— (ברא Aquí está implícita la creación artística, según el lenguaje del Génesis), todo sujeto que existe en la materialidad tiene *el mismo ser* que funciona como piedra angular o punto céntrico (muy claro en la simbología de la cruz o en el punto del mandala), que lo constituye en forma "compartida". De dicha manera aparece aquí el problema de lo uno y lo múltiple como bien señaló Guénon, todo ente es una forma contingente del mismo ser[133]. Lo que se multiplica en la entidad es el yo ontológico y el yo psicológico que le da al sujeto la sensación y convicción de su unidad yoica que media entre la diversidad del mundo y lo fontal. El ser sigue siendo *idem*-a sí mismo, *Jīvātman* o *en sí*. Entonces se desprende que, de ese ser uno todo nivel de manifestación del espíritu, mental, emocional y material debe tener *un único patrón* general que se realiza en traducciones. Estas traducciones bien pueden compararse con las que postuló Jung con relación a los arquetipos como núcleos de complejos, y en su lenguaje, lo "colectivo". Esta unidad es el diagrama de la vida misma, ya que, de una sola célula y de su reproducción depende la concreción del ente en la

[133] Cf. R. Guénon: *Los estados múltiples del ser*, Buenos Aires, 1998.

multiplicidad de partes que lo componen. Sabemos que un huevo fecundado o cigoto es una pequeña esfera unicelular de 0, 15 mm de diámetro y sufre numerosas mitosis. Luego de 32 horas se reproduce en dos blastómeros. Este accionar se puede entender como la muerte de la parte y a la vez el renacimiento en otra parte. 10 horas después alcanza 4 blastómeros y al cabo de tres días de 12-16 blastómeros. Así el cigoto está compuesto por un grupo celular central y una capa de células periféricas que por desprendimientos ("expansión"; *Brahmán*) pierde partes y renacen en otras iguales; no es el fin de tratar esto aquí ya que lo desarrollaremos más adelante, pero el ejemplo es válido para comprender lo que queremos señalar. En las filosofías de las religiones orientales, *Brahmán* es idéntico a *Âtman*, solo que uno es *Brahmán/âtma* y el otro es *jīva/âtma*; uno como mente sin respiración rítmica intemporal o sin tiempo ni espacio, y la otra con ciclos temporales de respiración (*ât*) encarnada y con la linealidad entática (*de ente*) de nacer (Brahma), desarrollarse (Visnú) y disolverse (Siva) en la oscuridad indiferenciada de la *pralaya* (Kṛṣṇa-Sakti)—consciente e inconsciente—; rescatando así las cuatro posiciones solares del día y del año en una lectura zodiacal (solsticios y equinoccios), y del cosmos egipcio (Khepri, Atum, Amón y Osiris). Como sea, lo que queremos asentar aquí, es que el ser es uno y siempre será uno; la vida con tiempo suspendido como condición y el ente será múltiple por su naturaleza existente y temporal como vida condicionada al sentido direccional de la muerte, lo que padece como neurosis o como la angustia de la nada. Ahora bien, detrás de la multiplicidad y la diversidad de la existencia del ente hay una matriz sin tiempo ni espacio, es decir, sin movilidad, lo que se comprende filosóficamente como

libertad absoluta (sin elección): el vacío puro. Cuanto más se acerque el ser estático al ente móvil (tiempo suspendido al tiempo y espacio concreto) mayor será su densidad de masa y sus posibilidades de elección. El ente físico estará encerrado en un tipo de libertad electiva donde elegirá siempre perder esa libertad espiritual en las formas de la religiosidad material (símbolos, mitos, ritos, dogmas, teologías, etc.). Confunde la redención lineal *pre* con la iluminación cíclica *trans* y no advierte que la iluminación funciona *siempre dentro* de un campo paradigmático redentor: el yo está destinado a la nada. Decidir por un camino es perder la posibilidad del todo, es clausurarse (la misma diferencia puede entenderse en la dialéctica del símbolo como polisémico al mito como cierre en un solo sentido).

Se entenderá igual lo que quiero explicar si estudiamos los planos de manifestación del *ser al ente* en secuencia contraria del *ente al ser*. Esto por el momento es arbitrario pues su abordaje aún no afecta la comprensión general. Digo "por el momento", ya que preguntar por el **ser desde el ente** es lo que da lugar a entender al ser como Ser supremo o Dios teísta, Dios concepto o Dios cultural y espacio de lo santo o lo trascendente. En cambio preguntar por el **ente desde el ser** da lugar a inferir a un Dios interior como vida trascendental y sagrada. Esta quizás sea la mayor diferencia onto-lógica y onto-teológica entre las filosofías de Oriente y Occidente. Sin embargo, se lo entienda como se lo entienda, por ahora no afecta nuestra explicación inmediata en este caso. En cualquier caso, esta "diferencia ontológica" lo abordaremos ampliamente en el apartado de la espiritualidad. Volviendo al tema, este esquema que mostraré a continuación explica los *niveles de banda* donde se manifiestan las diferentes tradiciones

religiosas en la construcción de sus creencias: todas apunta a algún tipo de verdad parcial o todas conocen algún aspecto que es donde se mueven en su marco de creencias y manifestación, sea en una corriente del misticismo como búsqueda de perfección o del esoterismo como gnosis (africanismo, judaísmo, cristianismo, Islam, brahmanismo, budismo, taoísmo, etc.); solo de aquellas que se acercan al campo total de la trascendencia puede decirse que poseen una intuición más completa: aunque no existe la religión que tenga esta clase de revelación como verdad, porque si una religión la poseyese dejaría de ser religión. Esta es la diferencia entre religiones más aferradas a lo material (espiritualidad volitiva) y tradiciones espiritualistas más despojadas de las formas. Por ello establecemos que el *acontecimiento místico* emancipa de las formas anteriores superando las religiones parciales en la realización del ser como redención y liberación (espiritualidad perenne).

Primero explicaremos los campos de manifestación de la trascendencia y observaremos teóricamente como estos componen los niveles del yo ontológico y del yo psicológico respectivamente en modo bicéfalo; luego veremos cómo se sitúa naturalmente en cada construcción religiosa como arquitectura cultural en un ancho de banda distinto del campo de la trascendencia general. De esta manera, estableceremos cómo el sentimiento trascendental del terreno psíquico y la praxis religiosa trascendente del ámbito histórico no es una expresión meramente cultural, consciente o fenoménica, sino que la globalidad del espectro apunta a su totalidad absoluta, al más allá. Esta construcción impone un nuevo orden de valor en los diversos sub-campos que van de las formas de la espiritualidad volitiva a la inmaterialidad de la espiritualidad perenne. Dicho esto, abordaremos como

posible la presencia de otros campos de actividad que sean en un nivel superior al de nuestra existencia y donde ni la materia ni la forma, ni la vida misma tenga el sentido lineal que le damos aquí. Desde un patrón arquetípico (ser) básico inconsciente, múltiples y diversas manifestaciones aparecen hacia la toma de consciencia de ello. Estas se encuentran en torno a los mapas donde están trazados todos los esquemas y estructuras que podemos percibir a nuestro alrededor. Los esoteristas y los místicos de todos los tiempos han intuido e intuyen aún esta posibilidad y han desarrollado diversas teorías dentro de la filosofía hermética. El universo responde así a la acción de fuerzas que van desde la quietud, (acto puro o motor inmóvil) hasta la actividad de distintos grados de movilidad interactuando a través de la vida y la materia. Sabemos que hay fuerzas en la naturaleza que muchas de ellas son invisibles al ojo humano: energía nuclear, electricidad, etc. Esto pareciera ser la estructura interna del campo de la trascendencia. Planos y sub-planos como bandas holográficas de diversos niveles de vibración. A manera de ejemplo, podríamos inferir que estos planos pudieran ser comparados a las diversas dimensiones de las teorías de cuerdas que pueden ser la posibilidad de unión entre la relatividad y la cuántica. Esto, lógicamente, coloca al ente humano en una posición tan destacada que este plano entático físico representa a los minerales, vegetales y animales.

La observación del mundo natural permite conjeturar este tema. Cada ser vivo tiene un delicado y complejo mecanismo de acción (energía nerviosa), cuyas instancias más profundas no se llegan a percibir porque se envuelve de un misterio hermético como todavía es el campo genético y los instintos del inconsciente compartido. Este

es un espacio de fuerzas ordenadas y ocultas que, por millones de años ha venido rigiendo la forma y la conducta de los seres o de las especies. Esta fuerza es lo que nos interesa porque provienen de campos intermedios entre el ser y el ente. Cada reino de la naturaleza tiene características específicas propias, lo que conjeturan que allí intencionan fuerzas conformes a un *mapa secreto* (esto permite al científico determinar ciclos, ritmos y pautas precisas para pronosticar el comportamiento de los cuerpos y los seres: sol, luna, eclipses, vientos, cosechas, migraciones, etc.). En el ambiente terrestre natural esta constante se da en los reinos internos: minerales, vegetales, animales y humanos. Estos poseen una fuerza profunda que los anima, que se expresa con regularidad y evidencia que su origen y pulsión viva es un misterio. Lo que nosotros suponemos teóricamente en el paso del no-ser al ser y de este al existir. No obstante, en ellos como en los reinos naturales visibles, el factor es de movilidad y de tiempo, lo que da grados en el ejercicio de la libertad de cada ser. En el caso de los instintos (*eros-thanatos*) son una fuerza previsible aplicados a la inteligencia y son unas regencias volitivas por ejercicio de la libertad de cada cual.

Según sea la libertad de movimiento de acuerdo a leyes específicas de tiempo y espacio esto establece el área de conducta presentificada y estable (libre albedrío) que otorga la plasticidad dentro de los límites que le son propios. La libertad del animal es enormemente mayor comparado con la de un vegetal. Esto nos permite comprender que hasta el animal se maneja con un patrón instintivo prefijado y menos rígido que una planta. El *ánima* del animal tiene movilidad y un campo de acción en el cual tomar ciertos grados de decisiones dentro de sus principios. Ahora, en el ser humano, el concepto se

ensancha de modo considerable, ya que el hombre ejerce la libertad de elección según su grado de inteligencia. Tiene un físico para desplazarse y actuar, un intelecto y emociones en las que moverse. Esta libertad es un nuevo plano entitativo de existencia, lo que le permite interrogar por la vida en sí. Esta ventaja existencial le hace reconocer su sentido de dirección hacia la muerte y angustiarse ante ese absurdo que, a pesar de que es un ente soberano del planeta vive menos que una tortuga o un árbol. Su instinto y pulsión del *ello* puede ser reprimido por el *súper-yo*, por la sociedad, por marcos jurídicos y por la religión de las formas legitimadas en el monopolio de lo sagrado. Esta libertad de elección no solo lo limita, sino que lo angustia irremediablemente y lo condiciona en el modo de búsqueda de significado ante el sentido del absurdo.

¿Está el hombre abandonado a su suerte? El hecho de que el yo físico o prakrítico-adámico y su yo psíquico (simpático) estén condenados sin remedio a la muerte, a la nada sin recobro ni esperanzas, no es razón para caer en un existencialismo suicida; sino que la vida como condicionante en el ego es libertada en la muerte de ese estado a la condición de ser tal (*thalidad*), eterna y sin tiempo, del ente al ser y de este al no-ser (peri-*nir-vānā*). Esto muestra que, a pesar de la finitud del yo como entidad es parte de un plan o diagrama arquetípico ontológico y óntico del campo total de la trascendencia. El "diseño" del campo de la trascendencia (si se puede llamar así) a través de la fecundación, hace posible que la vida como condición por medio de los sub-campos que se insuflan o expanden entre el ser y el ente, condicione la existencia a través de un patrón. Este es una gama de manifestación espectral entre la libertad absoluta sin elección (espiritualidad perenne) como motor inmóvil hasta la existencia física en

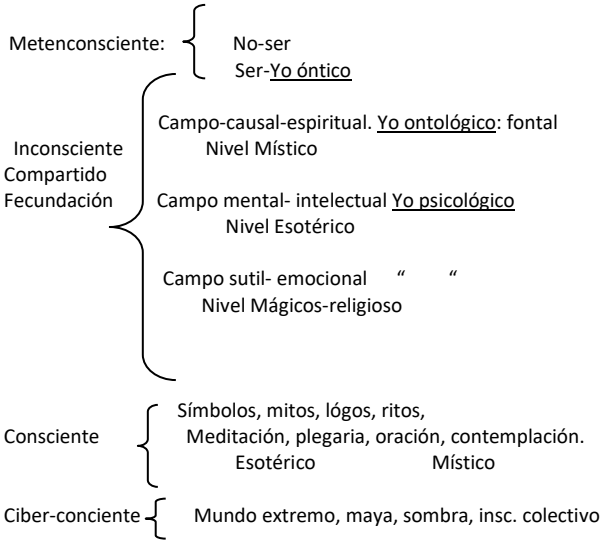
libertad limitada y electiva. Del espíritu a la materia. En la existencia el ente encarna a un yo que busca al ser como totalidad ante la dualidad de ese yo (trascendente y trascendental) y ante su angustiosa perspectiva de muerte y hace que, a través de la espiritualidad volitiva, se envuelva en la religión de las formas. Reiteramos: solo un acontecimiento místico, crucificante del ego, podrá hacer comprender el campo de la trascendencia y liberar al ente del yo en la muerte egoica simbólica del monomito y la resurrección. Una vez renacido el yo postmistico cuyo ser se ilumina, se liberará completamente en la espiritualidad perenne y en *la aceptación de su finitud* con agradecimiento. Se descubrirá original. Esto es la iluminación dentro del paradigma redentor; iluminación no como meta circular en el tiempo mitológico sino como un *darse cuenta* dentro del paradigma cruciforme.

Volviendo al tema de los sub-campos, creo que se entenderán mejor si los comparamos con el contenido de un cubo. Imagínense que podemos llenar este espacio con rocas. Podemos colocar tantas rocas como el espacio interior del cubo lo permita. Una vez que está lleno, pensamos ya que no cabe más nada, pero aún podemos llenar los espacios con arena y cubrir otras dimensiones. Una vez que la arena cubrió el espacio, ahora podemos llenar el mismo espacio, pero con agua. Y luego, aunque pensemos que ya no hay más lugar podemos seguir llenando ese espacio con gas, etc. Esto nos muestra que es posible que del ser al ente quepan infinitas dimensiones que para nuestra psique son inconscientes, pero aun así se manifiesten. Otro ejemplo puede ser el siguiente, nosotros reconocemos cuatro dimensiones ¿verdad?: alto, largo, ancho y tiempo. Pensamos que no es posible que haya más. Pero sin caer en teorías físicas o metafísicas difíciles,

es posible considerar cotidianamente otras dimensiones. Por ejemplo, si uno hace una cita para visitar a un amigo en su casa, este les dirá la dirección, es decir, la coordenada entre dos calles más el número correspondiente. Y si su amigo vive en un séptimo piso les dirá el número de departamento. Ya tenemos anchura, largura y altura. Además, necesitamos para llegar una dimensión más, la hora de la cita. Allí ingresa la dimensión temporal dentro de la espacial. Pensamos que estas son todas las dimensiones, pero no es así, ya que cuando lleguemos y nos encontremos con nuestro amigo, hablaremos de algo. Ese algo son ideas, se cruzarán emociones y habrá un espíritu de la charla. Aquí entran los planos dimensionales sutil inferior, mental o sutil superior y causal. Creo que el ejemplo es ilustrativo, salvando las distancias del caso.

Ahora, entre el ser y el ente, pareciera que hay ciertas "leyes" que interactúan a través de las manifestaciones con determinada regularidad de tiempo, equilibrio, belleza, movilidad y rigidez (*guṇas*). Hay un campo tangible, físico, de actividad nerviosa y vida que toma consciencia de este y que está altamente organizado y da existencia y orden; al menos ante el ojo del observador. Pero este es solo una manifestación de otros campos ónticos intangibles. La unidad de movilidad está basada en la clase de vibración con la que se muestra, lo que permite diferenciar las bandas. En el Vedānta Sāṁkya yoga esto es *tamas* (solidez), *rajas* (vibración) y *sattva* (belleza) como cualidades de la materia. Pero además hay sub-planos inmateriales que también tienen *cualidades* inmóviles como *ananda* (bien único), *cit* (conciencia única) y *sat* (el ser). Mientras el bien es el plano de origen de la espiritualidad como vida en el ente, el ser es ese ente y la mente única se diversifica en la consciencia de sí (*ser para*

mí) y la ciber-conciencia del otro (*ser para el mundo*). Esto es solo un ejemplo cultural de los sub-campos que estamos considerando y, en la realidad, coincide con nuestro modelo; es que desde el ente al ser o desde el sub-campo físico al espiritual, cuanto más elevado sea menor es la movilidad hacia la unidad del ser. Del tiempo y espacio al tiempo suspendido y a lo sin tiempo o de lo positivo a lo negativo hay gradaciones. Pero estos campos tras-cendentales y trascendentes (consciente, inconsciente, meten-consciente) inter-dependen unos de otros y componen el campo total de la trascendencia. Por otra parte, cada sub-campo tiene un patrón arquetípico del siguiente sub-campo.



Estos arquetipos, según lo entendió Jung, pueden viajar en forma exógena desde lo real al inconsciente compartido y de allí al inconsciente individual donde se revisten de imágenes arquetípicas y estos pueden así "adoptar vida" propia, condicionada y motora en la consciencia, y de esta manera, ser expulsados al ámbito conciente como entidades del mundo de los ciber-objetos. Por ejemplo, este libro, antes que el lector lo tuviera entre sus manos como objeto de papel y tinta, estuvo inspirado en las constantes del mundo real *noumenico*, es decir, en campos inconscientes intelectuales y emocionales con su correspondiente negativo. Un día vio la luz de la consciencia en una idea que, al ser llevada al mundo conciente, fue trasladado al plano objetivo, y hoy, es parte de un objeto real del mundo fenoménico. Los cabalistas explican de este modo. Estas ideas herméticas no son otra cosa que un tipo de expresión esotérica de lo que intentamos proponer aquí desde un terreno fenomenológico.

§ *Religiosidad y campos vibracionales*

Ahora que estamos avanzando en el campo de la trascendencia podemos ubicar con más precisión las distintas manifestaciones humanas en el terreno trascendente, histórico y cultural (realidad AB) donde se encuentran las formas que ya describimos en la primera parte. Los seres humanos en la construcción de su yo han percibido este campo total de la trascendencia. Este es el fundamento y origen secreto del mundo que intenta inútilmente dominar el mago, ya que no hay nada que dominar. Este campo oculto del ser al ente es el cielo y el infierno de los milagros, el más allá, residencia de los arquetipos que han sido revestidos ontológicamente por

las narraciones mitológicas y traducidas en Dioses conceptos. Por ejemplo, este se muestra en la mitología egipcia, cristiana y en el mundo sobrenatural de Dante:

	Dante	Egipto	Pasión
Ser: Dios	**Trinidad**	**Sol**	**Padre**
Campo causal:	Cielo	Anru Tef	Resurrección
Campo sutil superior o mental:	Purgatorio	Amenti	Muerte/entierro
Campo sutil inferior:	Infierno	Anduat	Tortura

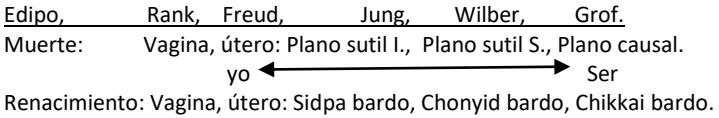
Ahora, en el esquema del budismo tibetano descripto en el Bardo Tödol (Libro tibetano de los muertos), se ha entendido este campo de la trascendencia con una dimensión más (los pacientes bajo hipnosis suelen describir como los recuerdos de otras vidas después de los planos patrones, Edipo, post y prenatal). Esto sostiene el paradigma iluminativo como "progreso" y lo torna obsoleto que, como ya se habrá notado, la iluminación es un subconjunto estructural de la redención y cuando se la entiende como distinta se la agota en su misma oscuridad.

Útero	Trauma del nacimiento (Rank)
Campo sutil I.	Inconsciente freudiano sexual o *ello* (Freud)
Campo sutil S.	Muerte y resurrección simbólica. Incs. Colectivo (Jung)
Campo causal	Bandas transpersonales (Wilber; Grof)

Ser	
No-ser	Muerte biológica
Ser	

Campo causal	Bardo chikkai (Wilber; Grof)
Campo mental	Bardo chonyid: Inconsciente colectivo (Jung)
Campo sutil	Bardo sidpa. Inconsciente o *ello* (Freud)
Útero	Nacimiento nuevo en otra vida (Rank)

Aquí, el paradigma iluminador está entendido incorrectamente, como *trans,* ya que este viaje no es *postmortem* sino que refiere a una crisis cercana a la mitad de la vida o vivencia mística redentora (*pre*), donde hay una crucifixión del yo y luego retorna renacido. De este modo el viaje es en esta vida. En otras palabras, el itinerario del difundo del Bardo Tödol no debe ser entendido como una travesía después de la muerte biológica (donde ya postulamos que nada hay), así es una lectura equivocada del viaje del héroe en el monomito proyectada a la teleología. Más bien es como una ida del vientre materno al ser (*pre*), y la otra, como retorno al existir de ese "mismo vientre materno":

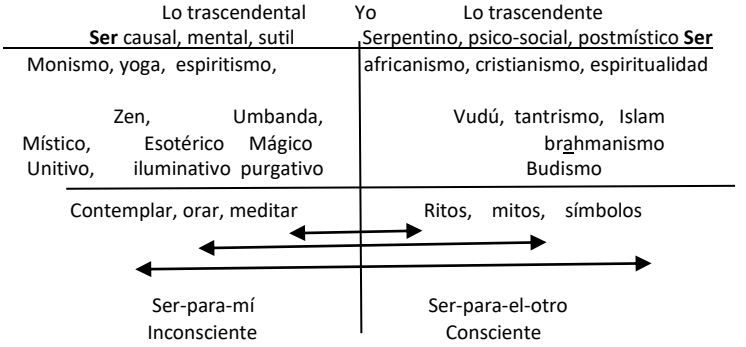


I ENTRE LAS IDEAS DE ORIENTE Y OCCIDENTE

La diferencia teológica entre las distintas religiones es solo de grado onto-lógico y onto-teológico, no de fondo. Tanto la India o China como la religión bíblica o coránica, así como la africana y su animismo mágico, o cualquier otra, pueden situarse en distintas gamas del campo total de la trascendencia. Algunas tendrán más incidencias en ámbitos oscuros inconscientes, regresivas e infantiles y otras estarán más cercanas a la consciencia y la razón. Pero todas las religiones se orientan a la búsqueda del Ser (Dios/Dioses). El panorama se complica cuando entran en juego cuestiones semánticas que nublan el espectro.

La clave para entender el fenómeno global de lo santo/sagrado no es en el marco histórico o trascendente, ni es en el ámbito psíquico trascendental, sino en poder

apreciarlo en el campo holístico de la trascendencia y posicionarlos en las diversas situaciones del yo, allí adquiere luz:



La religión constituye una parte fundamental de cada cultura como lo trascendente, así lo muestra la antropología y lo fenomenal de la misma, y como tal, ahora se puede abordar multisemánticamente, es decir, desde sus manifestaciones plurivalentes. O sea, a partir de la historia, la sociología, el estructuralismo, el campo político, la filosofía y la teología. También puede ser abordada desde el campo de la analítica trascendental o desde la psique, a través del psicoanálisis, u otras psicotécnicas entre las que incluye el misticismo, el esoterismo, el ocultismo, la hechicería y la parapsicología.

Ahora bien, desde el otro polo, lo trascendente, cuando la experiencia interior se deposita en la cultura y en el tiempo epocal, se presenta el problema desde lo social, desde lo jurídico, del advenimiento del *súper yo* y con esto el monopolio de lo sagrado; en otras palabras, el problema de la verdad y el debate entre ciencia y fe. Sin embargo, conviene decir aquí que las tradiciones monoteístas, producidas dentro del seno del animismo previo, son

proclives a discriminar al otro o a los otros monoteísmos y especialmente al politeísmo y a las tradiciones animatistas o mágicas. De esta manera, adoptan ideologías como las de un partido político y se vuelven irracionales o pre-lógicas; en esto podemos decir que el marxismo tiene una configuración religiosa, aunque lo niegue y no se precie de tal. Por otra parte, los cultos mágicos-religiosos regresivos a estadios emocionales, pasionales, disociados o inconscientes son por demás peligrosos, ya que devienen en emergencias de fobias infantiles, pesadillas horrendas y terrores ancestrales que pueden desencadenar cuadros psicóticos, síndromes de personalidades múltiples y, en el campo físico, puede acompañarlo una descompensación del sistema nervioso central y terminar en una paraplejia, aumento de la presión arterial, arritmias, descoordinación, siendo, en el peor de los casos, el advenimiento de la muerte súbita o incluso llegar al suicidio inducido por voces "demoníacas"; vale decir, experiencias místicas *interruptas,* o fenómenos del misticismo no deseados (aportes, estigmas, posesiones, ESP, etc.).

Desde lo trascendente hacia lo santo funciona como conciencia colectiva, hay muchos Dioses, muchos monoteísmos, muchos salvadores, muchos salvados y muchos caminos para alcanzarlos. Las religiones de las formas son apologéticas, modos que instalan verdades religiosas sobre las otras: "las falsas". Esta configuración monopólica comienza con las religiones abrahámicas, y dentro de ello, podemos intuir a la espiritualidad volitiva cristalizada y la pérdida de la libertad. Intervienen esquemas de búsquedas de tratar de conciliar la ciencia empírica con las creencias infundadas desde la objetividad donde su encuentro se torna impreciso. Pero lo importante es comprender que es posible situar a las distintas

configuraciones simbólicas de lo sagrado o expresiones religiosas en diversos espacios de la gama espectral, tanto de la consciencia como de lo inconsciente, y dentro del espacio psíquico, sea en el terreno de lo pasional, lo intelectual o lo espiritual. Estudiemos más detenidamente estos campos.

I SUB-PLANOS

Antes de ubicar a las diversas expresiones de lo sagrado en el espectro de la trascendencia hay que considerar qué son y cómo funcionan estos planos de manifestación. Los ámbitos, como mencionamos, son similares teóricamente a los "grados metafísicos" que nos habla el tomismo. En este caso del ser al ente la filosofía escolástica muestra esta diferenciación en el camino desde la sustancia, el cuerpo, lo viviente animado hasta desembocar en lo concreto. Entonces su designación es en "capas ontológicas" que son constitutivas del ser. Ahora, en nuestra tesis, estos espacios diferenciantes, si bien son hipotéticos en su modelo, son reales para lo que experimenta la naturaleza del yo y están presentes en el terreno de la psique como "realidad del alma" mostrándose por proyección al mundo real, de lo objetivo, y afectando conductas que inciden en lo fenoménico; van y vienen de lo inconsciente al terreno de la consciencia por la ley de entropía, es decir, son fantasmáticos, y, la libido[134] como energía psíquica pulsional, funciona como motor progresivo o regresivo.

[134] *Op. Cit*. La libido será entendida más bien en sentido jungiano en cuanto "energía psíquica" que tiene tres principios: de oposición, de equivalencia y de entropía (volveremos sobre esto más adelante).

A través de la masa libidinal total, estos contenidos flotantes se manifiestan en símbolos religiosos, psicológicos y culturales y se condensan incesantemente en sus arquetipos, es así como se desplazan, sean cargas sensibles o intuitivas y se transforman de un lado a otro del yo en sensaciones y pensamientos concretos o abstractos conteniendo su propia carga psíquica. De acuerdo a su densidad de masa estas fuerzas se concretan (o no) en el campo de lo físico. Este campo físico es lo real o espacio consciente y ciber-conciente donde toman forma. Estos símbolos surgen del caos originario llamado también *inconsciente colectivo* y están tanto en el fondo profundo del mundo real como en las bastedades más antiguas de la psique como procesos intrauterinos olvidados correspondiendo al *inconsciente áurico* o *inconsciente compartido*[135]pero se desplazan y condensan disfrazados de cargas subconscientes individuales formando imágenes aduales. La disociación parcelaria entre el arquetipo psíquico y la forma simbólica producen la neurosis. La expulsión de un arquetipo en una carga simbólica que no posee una correspondencia crea un síntoma. Yo aquí, a esta ida y venida de energía psíquica-física, los he nombrado por sus designaciones esotéricas (sutil inferior, sutil superior, causal), sean occidentales u orientales; pero reiteramos: *esto es solo una metáfora* y no debe entenderse como que, en ésta obra, postulamos doctrinas

[135] Las experiencias de concepción, desarrollo fetal, crecimiento en el útero y los acontecimientos perinatales, así como los primeros tiempos de la vida del niño, son compartidos por todos los humanos (así como experiencias colectivas incluye en holograma las vivencias personales), cuyos recuerdos y emergencias de imágenes arquetípicas Jung los comparó con un ámbito demoníaco y colectivo.

herméticas, sino que la lengua nos es funcional a nuestro propósito como fin didáctico y comparativo entre los saberes religiosos y las conductas humanas, y para demostrar que la realización del ser y la cura de la angustia humana no está en creer en Dioses y estructuras religantes dogmáticas, ni en la asunción de arquetipos infra-conscientes, sino en su superación.

Para acceder mejor a los sub-planos de los que venimos hablando hasta aquí, podríamos decir que cada uno de los campos hipotéticos de manifestación inconscientes (sutil inferior o emocional, sutil superior, mental o intelectual y causal o espiritual) no solo corresponden a la realidad del mundo y a experiencias arcaicas, sino principalmente a las formaciones y a las funciones del yo en los distintos terrenos del tránsito hacia la madurez de su vida; unos predominan en forma alternada sobre otros y nunca se superan completamente: de allí proviene la condición de *la fijación,* es decir, al depósito de experiencias postparto, parto y preparto. Por ejemplo, el plano físico o corporal es llamado aquí yo *prakrítico* o *adámico* como necesidad-naturaleza. Por otra parte, el campo sutil inferior o emocional o sensitivo es llamado yo *serpentino* o ego primitivo y corresponde al "imaginario" lacaniano. El campo intelectual, sutil superior o mental e intuitivo es mencionado aquí como el yo *psicosocial* y bien puede comparase a lo "simbólico" en Lacan, y el causal es el yo *postmistico* —este último se manifiesta abiertamente en la vida después del viaje a lo "real-real", es decir, a lo *pre,* luego de una crucifixión, entierro y resurrección del ego— como la adquisición de la estructura de la "cura". Pero la corriente de la vida como espíritu lo trasvasa todo siendo la espiritualidad leída en los diversos momentos de la estructura del yo. La espiritualidad, como la vida

subyacente, presenta en los distintos matices, diversos estratos de grosor epifanizada en varios modos o formas de mostración. Aflora así una espiritualidad más densa cuando está cerca del yo prakrítico/serpentino o más tácita en un campo intelectual, pero en todos los casos *es volitiva* (se produce por la angustia del sentido mortal hacia la nada y funciona como búsqueda de significado en una recuperación que realice). Solo el proceso de un acontecimiento místico donde el yo se crucifica y renace, sin perder la vida biológica, es lo que produce la espiritualidad sin forma, perenne, además de la contemplación mayor, donde la religión se supera y emerge la realización del ser o el descubrimiento de quienes somos en realidad. Pero mientras los campos sutiles, mentales y causales son inconscientes, tanto imaginarios como reales, tanto personales como compartidos (y accesibles al yo ontológico por intuición), los egos serpentino, psicosocial y postmístico son domino del yo psicológico. No obstante, estos campos tienen distintas formas de vibración y diversos modos de manifestarse. No es que estén unos antes que otros, sino que todos conviven en progresión científica-cartesiana o regresión mágica-religiosa. Por ello lo llamamos “capas” o “telas” del inconsciente “áurico” que se cristalizan y muestran en las características generales de los distintos egos a lo largo del existir, y se traducen en las diversas conductas y tendencias de la personalidad como etiologías de cuadros psicóticos, perversos o neuróticos. Aquí, la gama inconsciente, es compartida por todos los seres, así como diferenciada en su particularidad. Reiteramos una vez más para fijar conceptos, aspectos de los ya tratado anteriormente: todos fuimos depositados en la oscuridad de un cuerpo, gestados en lo profundo del misterio

femenino, desarrollados allí mismos en el centro de la unidad y fuimos dados a luz como develación; pero no todos de la misma manera: algunos fueron prematuros y otros no; algunos fueron amados y otros no, etc.; así como fueron distintas la personalidad de nuestros progenitores que nos tocó en suerte. Todos compartimos el nacimiento y la crisis del desprendimiento materno, cada uno en familias distintas. Esto puede que haga revisar la teoría junguiana, ya que el inconsciente compartido y el personal son holográficos, y al ser áurico, el mismo es bilocal a la psique y en el mundo objetivo[136], por tanto, funciona como un *más allá* y como un *más acá,* siendo el principio de la concepción del mundo. Analicemos la teoría acerca de la topología que se encuentra en la sombra del yo ontológico cuya influencia acompañan desde la cosmo-fecundación hacia las diversas mostraciones del yo psicológico como reverso luminoso.

I 1 Campo sutil inferior o "astral"

En primer lugar, se encuentra la expresión vital nerviosa y esta está más cerca del cuerpo físico, ya que su mostración en los diversos estados de la *physis* es más característico. Esta expresión vital también se le ha llamado "fluido" y se basa en una ley de actos reflejos, es decir, que funciona con la irritabilidad de la sustancia orgánica como el origen de todos los movimientos. Se puede observar un predominio de la acción del cerebelo y del cerebro reptil sobre las otras funciones neurológicas. De igual modo, por

[136] Aquí me parecería mejor ubicar el inconsciente colectivo, en las constantes experienciales de la sexualidad y de la relación del hombre arcaico con las vivencias naturales como acontecimientos.

ejemplo, cuando el estómago se irrita por la presencia del bolo alimenticio, las glándulas, por acto reflejo, secretan el jugo gástrico y lo mismo ocurre en todos los centros impulsivos al hacerse presentes ante cualquier excitación que los vitaliza formando ideas análogas que se ofrecen en la mente de tono emotivo.

En interpretaciones esotéricas, este estado cercano a lo corporal se le llama "duplo-etérico", y se lo suele interpretar en ciencias ocultas como un estado ecto-plásmico o gaseoso, como lo que dicen utilizar los espiritas en sus sesiones mediumnicas. Creen que esta expresión vital nerviosa cuando pasa de lo etérico a lo denso presenta una notable frialdad. En el Antiguo Egipto, esta fuerza doble, que podía alcanzar estados semimateriales le llamaban *ka* a quien le rendían culto en altares póstumos. En la actualidad, las misas y los ritos de las cofradías de las ánimas se basan en esta creencia sostenida por esta clase de vitalidad *postmortem.* Las creencias de algunas culturas como el hecho de presentar "cuerpos incorruptos" en las tumbas se basa en esta idea, ya que creen que esta energía nerviosa puede durar años cerca del cuerpo muerto e impide su descomposición. De allí la práctica egipcia de la momificación, para mantener el "duplo" o *ka* cerca del cadáver. Pensaban que con la presencia eterna del cuerpo las energías nerviosas (*ka*) y anímicas (*ba*) viajarían todas las noches por las inscripciones de las paredes de las tumbas y revivirían las pruebas del inframundo, regresando luego por la vía simbólica-jeroglífica al ataúd nuevamente para repetir el proceso por la eternidad. Esta ida y venida del doble onírico que renace y perece todo el tiempo es similar a una psicosis irreversible que, en muchos casos, corresponden también a experiencias místicas *interruptas* o sin completar, donde su caga instintiva sutil o "astral"

queda varada en la dialéctica de los símbolos esotéricos. Otras culturas creían que los difuntos sin tumbas podrían vagar por los lugares de los vivos aterrándolos. Los mesopotámicos, pensaban que si un difunto no tenía una sepultura adecuada su doble (*zi*) podría afectar a los vivos. En India, la incineración es una costumbre propia de esta creencia, si el cuerpo permanece el doble no se liberará para seguir la rueda de renacimientos. Por otra parte, el yoga sostiene que esta energía nerviosa o *prana* se puede trabajar en vida a través de los distintos ejercicios y esta corriente une "astralmente" los distintos *chakras.*

Ahora bien, aquí el sutil inferior o astral no solo corresponde a una situación objetiva y emocional, concreta, entendido con relación a las constantes bio-cósmicas o el inconsciente colectivo de Jung (recordemos que colocamos al inconsciente colectivo del lado de afuera), sino que corresponde además a un estado psíquico afectado subjetivamente. No olvidemos que el inconsciente es áurico o fantasmal y la expresión sujeto-objeto o trascendente-trascendental son solo desde la perspectiva del yo consciente, por tal el inconsciente es inobjetivable. Por lo general se lo relaciona al inconsciente personal de Jung y al subconsciente de Freud y a su parte más profunda, es decir, al *ello*, pero que, en su fondo se entronca con el concepto donde nosotros denominamos inconsciente "compartido". Abarca desde la *emoción exteriorizada* (manifestada en actitudes, conductas, etc.) hasta la *afección psíquica interior* (estado en latencia o energía concentrada). Está regido por tipos concretos, es el origen del deseo, plagado de pulsiones, pasiones, instintos del *eros* y del *thanatos*. Deseos generalmente concretados en visiones de ensueños. Aquí los complejos que provienen del fondo oceánico de ese inconsciente adquieren formas

obsesas, sexuales, sádicas y reprimidas. A esta tela corresponden las imágenes horripilantes en negativo que afloran a nuestra consciencia en forma de pesadillas o de imaginación activa, inspiración, símbolos condensados oníricos e ideas más concretas para que estas se lleven a la práctica en el plano físico y se proyecten hacia el plano trascendente a través de reproducciones estatuarias, rituales mágicos, sangrientos y pesados por símbolos prospectivos, como los fenómenos más horrendos del misticismo *interrupto*.

Es adecuado mencionar a esta altura que estas "formaciones fluídicas" obsesas pueden *poseer* e inspirar las más crasas conductas en el plano real. Según Jung, estas "formaciones" funcionan como una personalidad alterna o como complejos autónomos, como verdaderos "duendes cartesianos". En este espacio tienen lugar las posturas psíquicas en las que se coloca el *médium*, el hechicero o el chamán, donde los sacrificios como asesinatos sangrientos, la zoofagia (y la antropofagia), las secreciones sexuales (semen y fluidos menstruales) como también la orina y las heces son utilizadas para los ritos más espeluznantes. Los sacrificios mayas y aztecas, así como las horrendas prácticas de Benín en África, en Haití, en el Tíbet o en Mongolia, muestran a las claras este tipo de manifestaciones pasionales en sus oscuros ritos.

El plano sutil infeior, al estar más cerca del sustrato físico, favorece los contenidos del *eros* y del *thanatos*; así sexualidad y muerte por derramamiento de sangre se hacen patentes en un sustrato numinoso e impreciso pero cargado de deseos insatisfechos, en otros términos: de la energía libidinal "pesada". En la mentalidad mágico-religiosa la sangre es un tipo simpatético de esa energía libidinal que lleva la carga vital; dar sangre es dar vida,

derramar sangre en el suelo es devolver la vida a su Madre o punto de origen; dar sangre a la tierra es un acto psíquicamente incestuoso u acto simbólico de carácter sexual. En la sangre "fuera" de un cuerpo que aún late caliente se evidencia la relación religiosa del *eros-thanatos* como pulsión de dicha experiencia mágica. Esta capa espectral es aquella que está envuelta en experiencias cercanas a la muerte (ECM) y en visiones experimentadas durante vivencias de orden místico (episodios psicóticos o psicotomiméticos), donde las visiones de infiernos, orgías y aquelarres simulan un regreso al vientre materno y, de esta manera, se da la estructura presente en los monomitos de tortura, muerte y el proceso de nacer nuevamente en un parto onírico regresivo.

En las crisis personales o en las etapas de cambio en la vida adulta, el plano sutil inferior o astral es más proclive a manifestarse; así como también en cualquier ocasión que el individuo este practicando algún tipo de rito por semejanza[137], magia negra o ceremonia de invocación psicopáticas o histerias colectivas. Por otra parte, las meditaciones trascendentales o el *makyo* ofrecen una *tela* indiferenciada como fondo inconsciente pudiendo aflorar psicosis latentes o todo tipo de experiencias paranormales indeseadas al ofrecer un tipo de relajación extrema. Por ello, esta es una zona muy peligrosa del inconsciente tanto individual como compartido, que tiene su terminal en el espacio *noumenico* (inconsciente colectivo), o su correspondencia en el mundo real, ya que el viajero se enfrenta con la posibilidad del *eros* incestuoso y con la

[137] En los ritos mágicos por semejanza el iniciado induce una sincronicidad al reproducir en el campo real por mímica una condición psíquica sutil cuyo "aura" se corresponden por simpatía, logrando una supuesta efectividad.

ejecución o amenaza de muerte (castración fóbica) debido a su afrenta que, como ya mencionamos, el riesgo insoportable de la concreción factual de estos crasos actos pueden llevar al sujeto a la zona donde la posibilidad de muerte biológica es real y siempre está presente[138].

I 2 Campo sutil superior o "mental"

En este plano de manifestación inconsciente se encuentran las bandas primarias de las "ideas" en estado negativo: es decir, los arquetipos o las matrices constantes de la naturaleza y de lo que se manifiesta primero en el campo emotivo (tipos fijos), como consideramos más arriba, y luego se lleva a cabo (acción temporal y espacial) en el nivel del fenómeno mostrado. En esta región inconsciente "están", mejor dicho, "son", los pensamientos, abstractos primero y concretos después como pre-verbales (mitos). En las enseñanzas vedantinas, como se expresan en los oscuros Upaniṣad, a este plano se lo denomina como un nivel de la consciencia no accesible desde el pensar ordinario, no como vigil, sino como totalidad cósmica (*koshas*). Aquí se entenderá como un nivel, si se puede denominar así, inconsciente, es un estado latente y *flotante* que, en su manifestación, se muestra en el yo psico-social y se despliega en la relación con el cosmos. El *deseo* como campo sutil-instintivo-afectivo tiene una

[138] Según Baudouin describe el mundo emocional como: "El término afecto, aunque esto no haya sido dicho quizá expresamente, ha sido creado para responder a las necesidades de una psicología energética, de una psicología fundada en la *conservación de la energía* y designa esta carga energética constante, siempre susceptible de exteriorizarse en emociones; la potencia cuya expresión actual es la emoción". *Op. Cit*. *La obra de Jung y la psicología de los complejos*, Madrid, 1967. Pp. 126.

estructura previa que es la que intenciona a ese deseo, y ese deseo emocional "tipo" adquiere algún "prototipo" de saber como si fuese un significado sostenido. Lo que quiere expresar que, "toma forma de la *imago relativa primero* del plano sutil superior o mental y de la *imagen concreta después*, del plano sutil inferior o astral". Es el campo de la filosofía oculta de los símbolos, del esoterismo, de la *imagen gráfica*, de la encriptación como signo que busca una lectura estructurada por el lenguaje en la consciencia de preformas orientadas en diversos imagos. De este modo, entendemos como estos planos interactúan entre sí, pero de manera no accesible a la vigilia (idea-imago mental, idea-imagen sutil, praxis-gráfica)[139].

Los cultos y religiones que se centran en estos aspectos intelectuales, es decir, en interpretación de imágenes, según en lenguaje de Lacan, son los que pueden pasar de lo "imaginario" materno a lo "simbólico" paterno; es donde se busca el control y la manipulación mental, pueden situarse también en el caso de la filosofía del yoga, el Zen controlado o "teórico-práctico" o, en un ámbito más concreto, en la religiosidad basada en lo intelectual como las teologías y los estudios plausibles de la metafísica religiosa. Aquí podemos citar como ejemplo a una rama del cristianismo, el judaísmo y el Islam exegético y hermenéutico, por lo que parecen encajar en nuestro

[139] La palabra imago-imagen se la debemos en buena medida a Jung, quien la entiende como un prototipo inconsciente de "personajes" que orienta electivamente la forma en que el sujeto aprehende a los demás y se elabora a partir de las primeras imágenes intersubjetivas reales o fantaseadas. El imago y el complejo son afines. Primero aparecerá la imago materna (etapa oral en Freud), luego la imago paterna (etapa genital en Fred), etc.

argumento, además de los saberes iniciáticos y mistéricos. Las logias secretas y la construcción de su dialéctica casi "técnica" de conocimiento de la vía simbólica, así como la construcción de misterios menores y mayores, dan evidencia de esta búsqueda mental de lo sagrado además de su control psicopático. Así como el sector filosófico de los *darsanas* indios o en la escolástica cristiana. En el caso de la búsqueda del control de la mente como psique consciente mediante la supresión de los pensamientos (*vṛttis*) son técnicas más apuntadas a la región inconsciente o donde prevalece una supremacía del yo ontológico; mientras que, las religiones mostradas en lo filosófico-dialectico como marco concreto de acción y estudio, son expresiones donde sobresalen en cambio el yo psicológico y se dan hacia su parte exógena (*lógos*). No es lo mismo sentir y conocer (γνωσις) la redención que comprenderla en un nivel intelectivo de lectura (έπιγνωσις). Ambos corresponden al mismo plano, pero con expresiones distintas del yo: una intemporal por debajo del ego o por el subsuelo inconsciente, y la otra, en el existir del tiempo y el espacio en el yo social en la vigila[140].

I 3 Campo causal

Este campo espiritual de manifestación *es tanto volitivo como perenne*. Es el antes de la experiencia mística como búsqueda como el después. Aquí están a nivel inconsciente

[140] Baudouin relaciona lo que nosotros llamamos plano mental con la siguiente idea.: "No sería, pues, del orden de los acontecimientos, sino del de las estructuras. Por tanto, las estructuras son aquí redes asociativas. El afecto no existe aislado, suspendido en el vacío, sino muy ligado a todo un conjunto de ideas, de recuerdos, de conductas". *Op cit* 127.

el encuentro de los significados existenciales (Frankl) y predomina el silencio como lo "real real". Aquí se trasciende las formas como expresión de la religión pre-mística. Aquí se libera el viajero del *Dasein* en el *sein* primigenio. Este ámbito, es decir, la *no comprensión* en pro de la experiencia es inmediato (substancia) al ser o yo óntico y solo se accede a él en experiencias místicas o extremas con sus correspondientes acontecimientos, pero nunca con psicotécnicas volitivas de meditación o de alteración de la consciencia por medio de alucinógenos. Ahora bien, en el plano concreto del yo temporo-espacial solo se gusta en el yo postmístico y en la realización de la espiritualidad perenne. Es el tema que en este trabajo trataremos ampliamente en su parte final.

§ *Manifestación física o la vida como dinámica del existir*

A medida que la vida se proyecta desde el no-ser al ser o yo óntico (*sein*) y, de este, al ente arrojado en el tiempo como posibilidad (*Dasein*), pasando por los campos inconscientes áuricos intermedios como el causal *real*, el mental *simbólico* y el sutil *imaginario* (aspecto espiritual volitivo-perenne, intelectivo imago-imagen e instintivo-emocional), este va adquiriendo espacio-tiempo y, por la tanto, densidad en un grado mayor de movilidad y de toma de consciencia. Semejante proceso es similar al de la intuición de algo, el desarrollo de una idea, el deseo de llevarla a cabo de manera efectiva y su construcción en el campo concreto o físico. Es interesante notar, que estos esquemas ya habían sido percibidos por las cosmogonías de todos los pueblos. Dios o los Dioses cuando salen del espíritu pre-primordial piensan y sienten la creación antes de llevarla a cabo a través del lenguaje estructurado. Por ejemplo, la construcción gráfica del árbol sefirótico de la vida

cabalístico es útil para ilustrar el punto. El mito cuenta que antes de la manifestación de la primera *sefira*, está lo no manifestado o *Ain Sof* que, a través de "velos" negativos, aparece el universo concreto —espíritu, idea, sensación, acto—. Es cuando de *Keter* se muestra hasta *Malhut* en las diversas cifras.

Esta estructura aparece en infinidad de símbolos de todas las culturas. De hecho, como ya estudiamos, la dialéctica del símbolo es una mostración física de una ausencia, o como diría Lévi-Strauss de *lo crudo a lo cocido*. No por nada los símbolos matrices son el punto (no-ser), el círculo (ser) y la cruz (ente), como campo total que contiene todas las dimensiones. Ya explicamos que de la nada a algo la diferencia es de grado vibracional, es decir, de la libertad de movimiento y de desplazamiento o de lo sin tiempo (eterno) al tiempo y espacio (finitud).

Esta dialéctica real es leída incorrectamente por las corrientes transpersonales como progreso hacia alguna realización más allá. Del ser al ente o de la concepción hasta la toma de consciencia es dirigirse hacia la angustia de comprender que vamos camino a la nada como finitud. Lo material en movimiento adquiere un grado mayor de *libertad electiva* y esto varía de sí se trata de un mineral, un vegetal, un animal o un ser humano. A medida que el ente hace el camino inverso, es decir, del ente o *Da-sein* al ser o *sein* el grado de movilidad y posibilidad se reduce a la pureza del acto quedando en estado latente. Esto, si bien desde el punto de vista físico pareciera una pérdida de libertad, es todo lo contrario; a medida que el ente se suspende hacia el ser la liberación es total, ya que se reduce (reducción fenomenológica) la posibilidad de elección entre las partes separadas por las dimensiones del tiempo y del espacio. La libertad espiritual no tiene

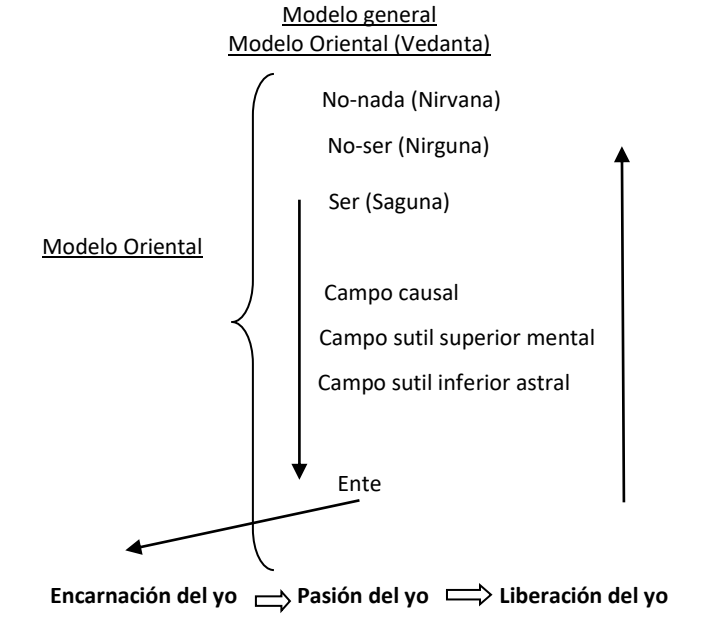
elección[141]. Tal es el caso de la espiritualidad como contraexistencialismo o, según quere-mos discernir aquí, como campo teórico. Cuanta más posibilidad diversa tenga la expresión del espíritu en el ente, más dual se torna y, por lo tanto, más electiva es en la forma que de esta deviene, siendo el sostén de la espiritualidad volitiva en peligro de su cristalización y del olvido del ser sin tiempo. Lo transpersonal es el drama del olvido del ser, en cambio, lo prepersonal es su recuperación. Cuanto menos electiva sea esta posibilidad, se establece en el terreno de la suspensión, o sea, su expresión como espíritu subyacente en la substancia es perenne, ya que comulga con la eternidad o lo sin tiempo del óntos.

Lo que es ahora existe en el terreno de la *physis* y comprende una vida como condicionante o un ser arrojado al mundo de las formas con la posibilidad segura de la muerte como la nada. Siempre el sentido será esa nada del no-ser, pero como ya establecimos en otras partes de estos tratados, una cosa es esa realidad mortal como angustia en el yo psico-social y otra muy distinta es esa realidad en el yo postmístico en un camino regresivo o *pre*. Donde esa misma nada como posibilidad está comprendida en el terreno de la iluminación, en el acontecimiento de la resurrección del yo, luego de su vivencia pasional de tortura, muerte, resurrección y curación. En el caso del yo psicosocial hacia lo *trans* la espiritualidad manifestada siempre será en las formas (volitiva), en el caso del yo reconstruido luego de su "retorno" a lo *pre* será la espiritualidad plena (perenne). De este modo el problema del ser en el ente encarnado no es la muerte como sentido

[141] Cf.: Fuster, S.: *El espíritu sin tiempo. Disertaciones sobre la espiritualidad humana,* Buenos Aires, 2013.

sino el hallar en ese sentido un significado real, no sujeto a paliativos dogmáticos *postmortem* sino a la aceptación consciente y serena de la muerte como la nada en una realización total; ya que la vida como condición es eterna y esta es la verdad del ser que ya no se sujeta a la vida como condicionante, sino que la comprende en su posibilidad de tal.

Ahora el ser arrojado a lo físico a través del camino cosmo-fecundativo adquirirá una realidad corpórea o *adámica* (*prakritica*) como un tipo de yo encarnado. Luego de ser dado a luz, el ser en el ente adquirirá el yo psíquico simpático con preponderancia del yo psicológico proyectado a la realidad trascendente de lo santo, y un yo ontológico introyectado a su realidad fontanal inconsciente como trascendental hacia lo sagrado. El olvido del ser o su pérdida, al entrar en el campo de la existencia, será la matriz de su angustia de la nada, porque nublará el significado totalizante y necesario por el sentido direccional hacia la muerte como contingente. En este proceso de encarnación o cosmogónico construirá un tipo de estructura psíquica que debemos definir aquí en este estudio. Por ello, si bien en este tratado vimos una fase ontológica, mítica y simbólica, en el tratado siguiente, veremos cómo se puede levantar una teoría a fin del aparato psíquico que nos sirva para plasmar nuestro modelo en el terreno de la psicología.



Modelo judeocristiano

Cosmogonía	Monomito	Teleologia
Religión de las formas	Acontecimiento místico	Espiritualidad perenne

Magia, hechicería Modelo de tradición

Los mitos *postmortem* hay que entenderlos dentro del monomito

TRATADO IV
TEORÍA GENERAL DEL APARATO PSIQUICO I

§ *Definiciones*

El paso siguiente en nuestra investigación consiste en ir pensando en un "modelo del aparato psíquico" propio y necesario, cuya arquitectura cubra las expectativas propuestas para el desarrollo general de nuestra hipótesis de la fenomenológica de la religión, de psicología prepersonal y del campo de la trascendencia. De esta manera hemos llegado al momento para plasmar este asunto. No se debe olvidar, dentro de este mapa mental, crear también un diagrama que incluya el espectro integral de las posibilidades ante-expuestas; lo que abarcaría tanto los modelos desde la ontología general que sitúen al ser como intemporal o el *ahí del ser*, y a su vez, al ente como *ser-ahí* en un horizonte de temporalidad existenciaria; para lo cual debemos, una vez más, invertir a Heidegger y valernos comparativamente del tomismo y del Vedānta.

Otro aspecto a integrar son las vivencias de orden religioso, como la instancia mediadora de las formas religantes que se dan en la cultura, la vivencia de conversión y la experiencia extrema mística, así como las estructuras parapsíquicas. De hecho, este mapa debe permitir el incluir las proyecciones producidas por la psique hacia las direcciones yoicas en su aspecto trascendente, por una parte, y en su aspecto trascendental por la otra. Otro asunto, no menor, sería incluir teóricamente a los adelantos psicoanalíticos occidentales (Freud, Rank, Lacan), como los modelos basados en la psicología primordial (Jung, Wilber, Grof, Yoga, *Zen*, etc.). En resumidas cuentas, debemos armar un diagrama completo que refiera al

psiquismo[142]. Entendemos entonces por psiquismo a la integridad de las funciones de la *psique* (alma) como estructura general, que, a su vez, se enmarca en la "mente" o como *totalidad pneumática* (espíritu).

Ahora bien, por psique, se la comprenderá en este estudio, aunque ya algo se adelantó, como la función del cerebro como *physis* siendo epistemológicamente distinto de la mente. La psique sería algo así: por una parte, una función orgánica, por otra, un epifenómeno que trasciende a esta función misma. Por ejemplo, un trauma puede curarse en lo físico, como un accidente, pero las secuelas del alma o la psique puede que tarden mucho más en sanar, vale decir, que serán más perennes. Entonces podemos entender a la psique como "**la suma total de la naturaleza de las experiencias que vive un sujeto en su fuero propio dentro del límite de su propia existencia**, sean estas accesibles a la consciencia o no". Pero el segundo concepto, el de mente o *noûs*, es el campo de la trascendencia y es subyacente como totalidad a la *physis-psique*. Por lo tanto, la noción "mente" o *noûs* debe abarcar, aparte de lo antedicho, a un más allá, lo *nouménico*. Lo que equivale a definir a este otro aspecto como: "la suma total de la naturaleza de las experiencias vividas y **compartidas por todos los sujetos que trasciende la existencia particular** y nos coloca en el campo ontológico del ser general y más allá de este, en el no-ser, en un estrato no accesible a la vigilia, es decir, lo inconsciente o a un "afuera y a la vez dentro", o a un más allá como metenconsciente, como la realidad, a una

[142] Jung advirtió que los arquetipos se hallan en una naturaleza *psicoide*, lo que equivale a decir, que trascienden la diferenciación mente-materia y se sitúan en el campo real o *noumenico*.

"región" plus (real-real) o una *zona incógnita* que aquí llamamos *trascendencia.*

Pero también, este campo de la trascendencia, al entenderse *como total* abarcaría lo *nouménico* en su aspecto de lo real-real como un *inconsciente colectivo* que acecha desde el lado de afuera, presente en la intuición de las constantes biocósmicas de la naturaleza que comprende lo elemental, lo estelar y sus leyes secretas percibidas como un orden inteligente[143].

Esta trascendencia como "mente", tiende a verse desde el psicoanálisis freudiano como un plus, como una "patina" de "espíritu" sobre la materia activa como asiento del alma; pero, desde las tradiciones primordiales es justamente todo lo contrario, la materia deriva de una zona sutil y superior, cosa que el psicoanálisis junguiano dejó abierto. Mientras que Occidente estudia la mente como un anexo biológico, Oriente la ve como todo lo contrario, como una totalidad, cuyo campo físico-corpóreo es una de sus múltiples manifestaciones o modos de mostrarse. Pero diré como advertencia que no me suscribiré a modelos dualistas ni monistas necesariamente, sino que los postulados serán puramente filosóficos con el fin de comprender el horizonte posible de los estados y las experiencias espirituales humanas. Entonces, en este estudio, no propondré ninguna de las dos, ya que exponer el paradigma oriental requeriría aceptar una consciencia cósmica creadora, y como ya se explicó, esta idea, es un pensamiento, y todo pensamiento es una función de una consciencia encarnada, por tal es *a posteriori*. Vale decir, que insistiré en este modelo que Dios es una creación

[143] Estas intuiciones, repetimos una vez, más serían la base de la alquimia (magia elemental), la astrología (magia celeste) y la cábala (magia ceremonial).

póstuma de la psique que se dispara por la intuición proyectiva del ser, ser no como "algo divinizado" sino como lo que somos.

Ahora bien, esta zona de la trascendencia, mente o *noûs*, solo puede ser asumida desde la dualidad y se la entiende como "sector" trascendente y trascendental a la vez o bi-local, intuida por contraste, que mirado desde una panorámica sería *una totalidad*; que, sea dicho de paso, es el asiento nuclear del sujeto y de todo lo que le es fundamental, que es el *ser* con tiempo suspendido o el yo óntico. Por ello, en otras partes, utilizo la expresión "áurico" o "fantasmático", ya que lo que se pretende estudiar no se puede encerrar dentro de límites precisos. Esta zona fantasmal es la realidad como tal, inaccesible, pura, y solo se encuentra como referencia conceptual por la proyección espejada de la frontera del yo. Con respecto a la zona unitiva, reiteramos nuevamente, que se la piensa aquí como el punto de partida no consciente de la creación a la formación del yo hacia la toma de consciencia de sí, es más, el yo necesariamente surge como armado virtual para poder tener consciencia de lo que acontece a su alrededor y así tomar control de su mundo. Pero debo situar este campo de la trascendencia en un esquema de totalidad ya que es el punto de llegada de una experiencia mística o vivencia extrema en la deconstrucción del yo. Razón por la cual, se establece que, en esta exposición, la "mente" siempre se la entenderá como un esquema de alcance global inconsciente, que al tomar consciencia de sí crea al yo y al otro como dualidad psíquica y se relaciona con lo externo o existente de modo ciber-conciente.

§*La mente*

La mente o el *noûs* es equivalente a los que también se suele designar "espíritu" como totalidad (espíritu como vida en su aspecto de condición y de condicionante manifestada en los ciclos biocósmicos). En esta corriente recordemos que Hegel mismo intuyó a este espacio como reunión unitiva de todas las dualidades; aunque en este caso sería la síntesis final (absoluto) y no el comienzo de una nueva dialéctica tesis-antítesis. Ahora, y bajo esta mirada, la mente sería una nadidad o totalidad que designamos, bien ya sabemos, como "campo de la trascendencia". También podría interpretarse como la cura o como la integración de las dualidades y su superación. La unidad debe pactarse necesariamente aquí ya que será el fin y meta de toda búsqueda espiritual y de sanación, aunque esta se dará en grados que transparenten más o menos en el yo hasta su destrucción total. Esta será la diferencia entre la experiencia religiosa situada en el campo yoico —de conversión o campo del yo ontológico— del acontecimiento extremo místico de acceso al espíritu como lo real-real donde el yo desaparece.

Como hemos mencionado, la mente total no puede ser entendida como algo consciente, ya que en tal caso nuestra interpretación sería teológica, y dicho ámbito inobjetivable seria leído como un Dios o un Absoluto desde la cultura. Tampoco posee significado en sí, sino que toda carga significante se la dará el hombre en el ente. Sin embargo, aquí entendemos a la mente como algo metenconsciente, imposible de explicar y de entender plenamente, para suplir este problema teológico. Pero es algo diferente a la psique y sus estados. De la mente en estado puro, nada se podrá decir. Del ser que de ella deriva sí, ya que es "algo". No obstante, de ese ser solo se podrá

hablar cuando se haga consciente por intuición o por pensamiento recién en la consciencia de sí y en la conciencia del mundo; solo allí adoptará generalmente forma de deidad interna (trascendental o gnosis) y de Dios externo (teísta) en la cultura en la conciencia colectiva (trascendente-religión). Por lo tanto, el único modo de abordar teóricamente a la "mente" es parcializarla, dualizarla" en el campo psíquico, es decir, tratarla desde lo trascendente y desde lo trascendental y, por lógica, desde lo inconsciente y desde la consciencia de sí, para poder encerrarla en un esquema más o menos comprensible en nuestra base de psicología prepersonal y de ontología fenomenológica. Por lo tanto, la mente en la dualidad, estaría ahora sí dentro del campo de la psique como otra estructura acotada a la consciencia, de lo conciente y de lo inconsciente.

I LA MENTE COMO PSIQUE CONSCIENTE

La mente entendida como dual es lo que nosotros denominamos en nuestro estudio "psique". Sin embargo, a pesar de que a la psique la vemos como una porción localizada de la totalidad del campo mental, en su funcionamiento observable se mueve como una totalidad en sí misma desde el punto de referencia del sujeto y de su análisis. Aunque se advierte con un flujo continuo, no obstante, está lejos de ser uniforme, sino que tiene su propia geografía, donde presenta, en sentido metafórico, mesetas, llanuras, montañas y valles. A raíz de lo antedicho, el *sector psíquico* consciente de la mente, se desplaza desde su interior hacia afuera de sí y retorna a su interioridad donde conjuga sus propios procesos internos, que van y vienen de un mundo infrapsíquico liminal a la superficie. La misma debe definirse teniendo en cuenta

cuatro niveles de manifestación donde emerge la elíptica antes descripta: a) biológico, b) consciencia de sí, c) ciber-conciencia del mundo y d) consciencia de unidad.

Veamos, en primer lugar, el nivel "a" o biológico. Aunque la mayoría de estos procesos biológicos son inconscientes, muchos de ellos tienen incidencia directa en el estado vigil, por dicha razón, los incluimos en este apartado. A este nivel se lo entiende únicamente como un estado de actividad del sistema nervioso central autónomo y sus sensaciones perceptibles (o no) a dicho sujeto, que presenta alternancias entre la vigilia y el sueño regidos por los ciclos biocósmicos (día y noche); incluye, por supuesto, al cerebro en su nivel reptil, mamífero y neocortex, como ya hemos estudiado.

En "b", o para este nivel consciente de sí, debemos distinguir una vez más la diferencia fundamental entre la expresión consciencia (c/s) y conciencia (s/s). El estado con**s**ciente se refiere a la *percepción de sí* en el mundo y de la "realidad de su yo". Esto incluye la actividad de ciertos *órganos de la consciencia* como son los sentidos (vista, tacto, oído, olfato, gusto) que permiten producir la imaginación y la memoria, lo que es la sensación del paso temporal en sucesiones de ahoras, así como las representaciones a través de imágenes que se elaboran como conocimiento. ¿Y la precepción fenomenal del mundo cósico? Lacan pensaba que el deseo siempre es un deseo del "otro" y Sartre en *La nausea* escribió convenientemente: "También ellos necesitan ser muchos para existir". Esto es la consciencia de sí eyectada o también la ciber-conciencia del otro o "c". Es decir, que en este caso es relacional-existencial en el tiempo interno y en el espacio dinámico como fluyente y dimensional en el campo objetivo de la representación. Predomina así el

súper-yo y es conductual de una ética o de una noción cultural del bien y del mal. Da una substancia moral, represiva si se quiere, en la sociedad, en el otro, en el *ethos*, es decir, en la religión de las formas (en lo "simbólico" lacaniano o lo paterno): es aquí la conciencia como trascendente, a las formas externas que el sujeto percibe como tal en una realidad *nouménica*. Pero en su relación existencial y espiritual es tendiente a su consciencia de unidad ("d") y está dominada por *órganos inconscientes* que predominan en el yo ontológico hacia zonas oscuras, y son los que llaman en ocasiones un "sexto sentido" o los *fenómenos psi*[144].

Otra manera de abordar esta porción de la mente como psique es mediante la actividad psíquica misma. Estas funciones "totales" o que se viven como "totalidad" interna están dualizadas por el yo, y son los fenómenos existenciales, los fenómenos intelectuales, los fenómenos afectivos y los fenómenos volitivos. Mientras que las funciones intelectuales y volitivas son ciber-conscientes o trascendentes (se nutren del intercambio con el mundo externo objetivo), las funciones emocionales son conscientes de sí, pero dependientes del yo psicológico y trascendentales (son netamente subjetivas), en cambio la

[144] Llamamos aquí "fenómenos *psi*" a aquellos que puedan tener un sustento en experimentos más o menos con cierta comprobación, como ser la telepatía, la clarividencia, la precognición y la psicokinesis, de la que hablaremos más adelante, en el apartado de la experiencia y del acontecimiento místico; pero que permiten las funciones superiores de producir ciertas "imágenes primordiales" en forma de imaginación activa o inconsciente (llamados "sexto sentido") y tienen una naturaleza compartida. Cf. Tart, C.: *Psicologías transpersonales*, Buenos Aires, 1979.

función existencial es proclive al yo ontológico y busca la autonomía del inconsciente en todas sus formas.

Con la función intelectual adquirimos conceptos, juicios y razonamientos en analogía con el mundo externo y se elaboran en el interior, por tanto, al haber intercambio de datos entre lo real y lo imaginario a través de lo simbólico, es decir, de algún tipo de lenguaje, la función entonces es ciber-conciente. La obtención de datos es solo un reverso del contacto conciente con el mundo objetivo, ya que su anverso es la función de la voluntad, es decir, que la ciber-conciencia tiende a ser prospectiva y actuar hacia adelante buscando cambiar el mundo externo o modificarlo de algún modo para adaptarse a él y viceversa. En cambio, la función emocional o sentimental, si bien el mundo externo la afecta, su actividad no es dependiente necesariamente del mundo real, sino que es algo que siempre afecta al yo psicológico como vida interior.

La consciencia es como un recipiente que permite tomar "consciencia" de estos contenidos, elaborarlos y darles vida propia, así mismos devolverlos al mundo. Por tal la consciencia es dinámica, totalizante, subjetiva e intencional. La misma está en constante cambio. William James la define como una "corriente" que fluye, y Patañjali, en su tratado de yoga, como un "influjo". Es semejante a un río, lo que nos hace acordar a Heráclito cuando presenta estas reflexiones. Está en perpetua movilidad y en estado cambiante por diversos disparadores intrapsíquicos y extrapsíquicos (lo parapsíquico es propio del *noûs*). Por tal es retrospectiva o trascendental y prospectiva o trascendente, pero siempre es gravitatoria al yo; pero el yo es a su vez gravitatorio al ser o yo óntico como territorio de la mente.

Retomando lo hablado en la primera parte, la consciencia es la que produce la percepción del movimiento en el espacio tridimensional (ancho, alto y largo) y es asumida como iluminación del tiempo: vale decir, pasado, presente y futuro. Nuestra consciencia es una gran máquina para viajar en el tiempo y lo hace por medio de lo que llamamos memoria. Toda la actividad consciente de la vida psíquica transcurre en la corriente temporal. El pasado vive en nosotros y se enriquece día a día, el pasado se revive y se reactualiza todo el tiempo. La vida psíquica pareciera que funciona al igual que la experiencia religiosa, o esta, es eyectada por esa vida fluyente, en su estadio más primario y automático. Los arquetipos del mito mediante el rito en el tipo reactualizan el pasado o trae el pasado al presente. De la misma manera a través de la imaginación y la fantasía trae al presente "anti-recuerdos" de un futuro que no existe todavía, en un antitipo. Por tanto, recuerdo, imaginación y fantasía funcionan como la dialéctica del mito, sean arquetípicos y teleotípicos, y el presente como revivencia se postularía en el papel del ritual tipo. El cuerpo jugaría un papel fundamental en la activación de la memoria a través de las pulsiones y los hábitos, al igual que en el marco litúrgico. El olvido del recuerdo al caer en lo infrapsíquico equivaldría al entierro del héroe y su emergencia o recuerdo a su resurrección. Por tal, el aparato psíquico, estamos en condiciones de concluir, funciona como un templo interno; o, lo que es más exacto decir, los tempos funcionan como réplicas analógicas del aparato psíquico.

Establecimos entonces dentro del nivel que alcanza el consciente en su estado vigil una consciencia de inducción a la unidad o de búsqueda de significado fontal o "d". Aquí entra en juego el fenómeno existencial. Esta búsqueda

abarca la necesidad de dar luz (*jña* γνω) sobre la intuición de la totalidad (como ya se estudió, esta búsqueda es propia del campo de atracción "causal" o sector espiritual de sí) cuyo marco de referencia de normalidad en la dimensión de tiempo y de espacio es el yo ontológico. Búsqueda de todas las búsquedas. Necesidad de hallar al ser, raíz de la expresión de la espiritualidad en su forma volitiva como meta a la perennidad. A cuento de lo que venimos hablando en relación al yo ontológico, este es realizado con la luz de la conversión (espiritualidad volitiva) y traspasando al yo ontológico es la causa de la experiencia mística liberadora como espiritualidad perenne.

II LA MENTE COMO PSIQUE INCONSCIENTE

Ya venimos acercando en este ensayo algunos conceptos sobre el inconsciente como campo de in-manifestación en latencia o no, sea a nivel existencial, eidético o pasional; ahora diremos un poco más, pero el tema quedará definitivamente cerrado en el apartado del tratamiento del acontecimiento místico. Por el momento, solo mencionaremos que el inconsciente es la parte liminal y metaliminal del yo ontológico —y por supuesto, más allá de él— que es desconocido y se encuentra disociado a la consciencia. Cabe agregar, además que, dentro de su autonomía interna, también se define como el "espacio" virtual holográfico donde se halla depositado como "fondo" o eje central el *yo óntico* o *ser* cuyo tiempo está suspendido. El ser es el fundamento prepersonal más esencial de nosotros mismos, aquel que buscamos revelar, aquello que tiene algo para decirnos acerca de nuestra naturaleza finita, que en el estrato consciente y ciber-conciente le damos *status* teísta.

Siguiendo con la metáfora de la geografía de la psique, si la consciencia presenta relieve geográfico comprobable por el análisis, lo inconsciente presenta niveles estratigráficos ocultos, subterráneos y, por tal la analogía, bien aplica a la profundidad geológica. De esta manera, a pesar que lo inconsciente se lo sobreentiende como algo desintegrado de la consciencia (distintas personalidades como fuentes de patologías), puede que presente un sistema que revele un tipo de lógica íntima, independiente del terreno psíquico conocido, y que dentro de esa lógica, funcione como unidad nuclear o punto céntrico de toda orientación buscada en el terreno existenciario y espiritual—de allí que su símbolo más apropiado halle su construcción en los círculos mágicos, sigilos, mandalas yántricos indios, etc.; cuyo punto céntrico sea la representación de la totalidad—. La idea que lo inconsciente puede presentar un núcleo de orientación último, es sostenido por los modelos mentales orientales. Lo que no quiere decir que, en nuestro estudio, sostengamos algún tipo de creencia de deidad omniabarcante monista, o algo por el estilo. Por ello, el ser, como lo sostuvo Heidegger, es el más evidente y el más esquivo de los conceptos. Sin embargo, el ser es antecedido por etapas cuyos relieves se superponen en dimensiones más allá de las conocidas (sentimientos, ideas, espiritualidad) como las eyectadas en el proceso de manifestación hacia el ente.

Es necesario entonces, aquí dividir este inconsciente en cuatro estratos virtuales de la cara oculta del yo para facilitar su estudio: a) el sector individual o *infra-consciente*, *subconsciente* y *ello* según Freud o *inconsciente personal* según la tesis de Jung. Este ámbito es donde se encuentran las represiones infantiles sexuales y todo lo olvidado que es de carácter propio. Aquí tiene su

jurisdicción el psicoanálisis tradicional como el de Freud y lacan. b) *Inconsciente compartido* (que no es lo mismo que el *inconsciente colectivo* que postula Jung); es principalmente perinatal y biológico, ontogenético, donde se estructuran las vivencias matrices que luego darán lugar a los mitologemas culturales como cosmogonías, monomitos, teleologías y escatologías. La psicología de los complejos en Freud, Rank, Grof y Jung puede acceder aquí. c) *Inconsciente colectivo* referido al campo de lo real como metanoia hacia el mundo de afuera y no accesible a los sentidos subjetales (figura y fondo *noem*a y *noesis*) y que sostienen intuiciones de constantes biocósmicas, como las transformaciones de la naturaleza en sus estructuras elementales (agua, fuego, aire, tierra, éter; o reinos: minerales, vegetales, animales, humanos —magia elemental—), los ciclos de los astros (planetas, constelaciones, etc. —magia celeste—), y donde se le atribuye la influencias de inteligencias (ángeles, demonios, etc.—magia ceremonial—). Aquí su jurisdicción se puede abordar desde la psicología profunda de Jung como abordaje sincrónico y psicofísico, desde la parapsicología y desde el método transpersonal, además de situar a las corrientes del misticismo y la conversión. Y d) el metenconsciente como esquema de unidad ha sido interpretado como *Âtman,* según la tesis de Wilber, Dios, *Brahmán*, Tao, etc. aunque aquí lo entendemos sin consciencia; este último aplica a la realidad-real o al campo de la trascendencia.

Tenemos sin duda fundamento para trazar este modelo. Siguiendo los mapas propuestos por Grof, en sus conclusiones experimentales con pacientes bajo efectos alucinógenos (LSD) y proyectados en nuestras propuestas, vemos que las vivencias de los protagonistas en estados

alterados de consciencia, aunque en modo artificial, coinciden significativamente con nuestra tesis. Por otra parte, Grof, al establecer sus matrices perinatales llevó a cabo interesantes estadísticas y armó registros de todas las reacciones y visiones de los viajeros a su inconsciente, lo que le da un aval científico. Por esta misma razón, podemos teorizar que el subconsciente sería, en primer lugar, *principalmente biográfico* como *inconsciente individual* (con dirección de tiempo inverso o regresivo) y este inconsciente individual contiene la etiología de los años olvidados de la niñez (que en sentido regresivo serían el complejo de castración, complejo de Edipo, y las etapas fálica, anal, oral, posnatal y prenatal). Ahora si el inconsciente personal o subconsciente tiene un predomino o influencia clara en su estado consciente del yo psicosocial, acumulando las experiencias olvidadas o reprimidas en su vida como condiciónate y es mayormente mental; el yo prakrítico-serpentino, en su interpretación inconsciente es predominantemente emocional o de prominencia de un pensamiento mágico (sutil o astral), siendo el perinatal con supremacía del *inconsciente compartido* por todos los seres humanos donde abundan las imágenes primordiales arquetípicas de etiología numinosa y de traducción simbólica religiosa; y el *límite* es el que Grof llama “transpersonal” o “experiencia más allá de la personalidad” (psicosis- psicotomimetico) y que nosotros invertimos como lo prepersonal restituyendo el verdadero sentido. El mismo corresponde al punto de unidad *más allá del yo* como instancia conceptiva con una influencia del espectro causal o espiritual, ya que se origina en el *metenconsciente,* lo real-real *nouménico* como su núcleo *sui generis* o ser o yo óntico. Si el inconsciente colectivo es el mundo real de las formas objetivas e

inaccesible a la consciencia en el mundo natural, una sincronía entre el inconsciente compartido áurico y el inconsciente colectivo podría ser una posible pista teórica para estudiar los fenómenos parapsicológicos, que aún se hallan sin respuestas precisas, todavía se desestiman y no se sabe bien como encajan en el sustrato general.

§ *Estudio del yo como marco de referencia*

I EL YO PSICOLOGICO

A estas alturas de nuestro análisis, refiero como "yo" al objeto virtual de estudio científico de la psicología como saber general del alma y, en su rama psicoanalítica, como su especificidad más destacada. También entiendo por el "yo" a un *a priori* en el sentido de definición, como una membrana psíquica o frontera a-factual, y en tal caso, como una tela metafórica liminal que media entre lo consciente y lo inconsciente (entre la persona y el más allá de la persona); situándose como línea media. Su formación es perceptual a través de la intersubjetividad, además de afectiva, corresponde al espejo que teorizó Lacan y se alimenta y se sostiene por imágenes y sonidos, presentando además distintas sensaciones provenientes de la intervención sensitiva. De este modo, oficia de marco de referencia entre el yo y el tú. De manera tal, el yo es dual y puede diferenciarse entre el yo y el otro o entre el yo y el no-yo[145]. El yo tiene consciencia de sí mismo como idem-entidad y ese existir está sostenido por la sensación estética de sucesiones de ahoras como transito continuo

[145] La construcción metafísica que venimos postulando hasta ahora de no-ser, ser y existir, se deben sin duda a la percepción del yo como marco de referencia.

que, al tener una vivencia inmediata del yo, o al ingresar dicha experiencia al campo vigil, el yo la procesa como pasado, es decir, como "ahoras perdidos" y las reintegra al presente como medio de recuperación mediante el proceso que denominamos memoria y mediante su imaginación postula "ahoras futuros". La memoria le dice al yo o le da la percepción consciente que es igual a sí mismo desde que se construye en los primeros años hasta que envejece y muere. Esta sensación temporal subjetiva o trascendental como "sujeto nuclear" es interpretada en el espacio de tres dimensiones que están en el afuera, en el mundo real, percibiendo un espacio tiempo coherente. El yo otorga al ser como sujeto nuclear interno existencia concreta en el ente como sujeto nuclear externo, además de idem-entidad. Este es el yo-en-el-mundo-para-la-muerte (*Dasein*).

El yo psicológico, como objeto de experiencia, se convierte en sujeto central de las mismas, viviendo lo trascendente y lo trascendental en campos diferenciados; pero precisamente por dicha diferenciación se percata del campo total como trascendencia por contraste, como realidad inalcanzable. Este percatar como la función última del yo como mismidad es ontológica con tendencia a lo *pre* (de este yo ontológico del que hablaremos un poco más adelante) y esa adaptación al medio es psicológica con tendencia a lo *trans*. Esta caída o este "arrojo", en palabras de Heidegger, es la pulsión del *Sein* en el *Dasein* o en palabras de la filosofía onto-lógica oriental, de ese *Sat* en ese *Cit*. De esta manera, el yo psicológico se enmascara para soportar los procesos del cambio y las contingencias y, en ese suceso lineal en el tiempo y en el espacio, determina su lugar específico. Ese lugar situado y encarnado en el mundo condiciona también su sentido

hacia la muerte como dirección a la nada como no-nada, lo que produce angustia al *Dasein* del cual el yo psicológico es blanco del padecer de ese existir finito. En este sentido el yo psicológico es evolutivo hacia adelante, como dijimos hacia lo transpersonal de su finitud. Las diversas traducciones del yo psicológico eyectadas al existir objetivo y que son estructuras de cambio y contingencia son las que ya hemos mencionado más arriba y volvemos a recordar:

Yo prakrítico o adámico (yo conceptivo y físico concreto).

Yo simpático: Serpentino (yo psicológico de la niñez).
Psico-social (yo psicológico de la adultez).

Yo postmistico o empático (puede desarrollarse o no, en caso que ocurra la experiencia mística donde se armoniza en un núcleo común el yo psicológico y el ontológico).

Estas transfiguraciones egoicas del yo psicológico, son conjuntos de experiencias, y sus naturalezas son interpretadas en el sí-mismo del yo; es decir, el sujeto conoce el objeto que es conocido o es consciente de lo conciente de sí. Este factor biológico-psíquico-espiritual forja una personalidad dada que aparece como aparece, tanto a la del sujeto cognoscente y consciente de sí como para el mundo como sujeto existente en un orbe de realidad. En otras palabras, se puede comparar a *la persona* de la tesis de Jung o a la máscara teatral como rol cultural.

De este modo, el yo psicológico se mimetiza en proyección espejada, se vive en la sociedad dual en simulacro. Mientras que en el yo ontológico se está más cerca a lo que *se es*, en el yo psicológico se está más orientado a lo que se *debe ser* en el mundo. Mientras uno

consiste en cambio a través de diversas etapas, el otro lo soporta como permanente. El yo psicológico sería así la *entidad* y el ontológico el *idem*. De esta manera, se pueden atribuir al yo psicológico una serie de características que lo hacen propias de ser así: da la sensación perceptual de individualidad (distinto al otro; *separatio*); como tal percibe las actividades interiores como sentimientos, ideas y recuerdos. Esta cohesión lo pone en contacto intuitivo, además de sensitivo de que es un ser, y junto con ello interrogaciones por ese ser. Es necesariamente temporal, es luminoso, es decir, su eyección conciente es trascendente, se percibe a sí mismo como unidad y como totalidad, aunque no lo es (se cree unificado). Por tanto, es un sistema constructo organizado de actividad psíquica. De modo que, el yo como aparato general, tiene idem-entidad histórica. Se intuye a sí mismo como *idem-entico* ante los cambios temporales de las sucesiones de ahoras. De forma que su idem-entidad se mantiene idem-entica ante las variaciones evidentes del proceso evolutivo de la vida, pero se esfuerza por mantener los rasgos que le son eidéticos como ente.

El yo psicológico siempre tiende a mantenerse en su norma establecida, a no ser en algún cuadro patológico que presente el ente en forma específica, sino es proclive a estar dentro de los carriles habituales y no duda de su idem-entidad, o de sí, de su marco de integridad, ya que no concibe la división interna. La destrucción referencial de la idem-entidad sería exponerlo a la ruptura entitativa y desampararlo ante la emergencia del ser en su pureza. Sin embargo, ante una vivencia religiosa, el yo se puede transparentar o levemente difuminarse, tornarse nuboso y sutil, sin llegar a despersonalizarse, es decir, sin dejar de parecer lo que parece y sin dejar de ser quien es. Aunque el

parecer baja de intensidad y lo que es se reafirma o adopta un primer plano. Cuando ocurre esto en la vivencia interna refiere a *la conversión*; donde al bajar su nivel de proyección da lugar a la emergencia del yo ontológico y, de ese modo, vive lo santo/sagrado en coincidencia opuesta sin llegar al extremo de perder su idem-entidad o su estructura egoica total. Es un modo profundo de vivir su experiencia de lo santo como afecto-máximo sin que peligre su yo de base[146].

I 2 La personalidad dentro del yo psicológico

Si bien el yo psicológico, por una parte, se mantiene con cierta igualdad (*idem*) a sí mismo en una intuición perceptual y de pasaje temporal histórico, por otra parte, una de sus características esenciales de orden psíquico que lo hacen tal y que hacen que se conduzca de determinada manera, es que también sufre mutaciones influidas por su fuero interno y por las influenciadas del ambiente. No obstante, siempre dentro de su idem-entidad. Por lo tanto, el yo psicológico no solo es liminal, sino que además es centrifugo o de tendencia hacia afuera conformándose en el tiempo hacia adelante en la vida. Allí mismo posee un conjunto de peculiaridades psíquicas que son propias de una persona, persistiendo en las tendencias y resistiendo

[146] Las curaciones, las devociones a santos y difuntos, los supuestos milagros del misticismo tanto occidental como oriental, los fenómenos del espiritismo, los rituales sean de relajación o excitación, la magia ceremonial, etc., son difuminadores del yo psicológico y dejan expuesto al yo ontológico, dando lugar a experiencias emocionales (sutiles) que ligan aún más al sujeto de dicha experiencia, produciendo una conversión.

en el comportamiento a través de ese marco temporal de sucesión de ahoras y en órbita a su casco mutante. Los cambios del yo son naturales a la corriente del tiempo, y ocurren con frecuencia a las experiencias de vida protagonizadas por el sujeto con su carga genética propia que trae de sus ancestros. De hecho, cuando esto no ocurre, u ocurren de manera incorrecta, es cuando se presentan las *fijaciones*. Estas son diferentes en cada caso y fisuran y construyen el yo psicológico a lo largo de su tiempo en la existencia como si fueran una acumulación de capas tectónicas.

1 2 1 El yo prakrítico o adámico

Cuando nos referimos al desarrollo del cuerpo o de la *physis* siempre es como *naturaleza,* y este presenta una variedad de etapas. El cuerpo como conjunto, como piel, coloca a yo psíquico en el campo real, espacial y concreto. Como cuerpo es primero un embrión. Esta es una parte no accesible a la consciencia, por tanto, forma parte del inconsciente áurico o inconsciente compartido (todos fuimos un embrión). En segundo lugar, el embrión deviene luego en feto, obviamente, también es inconsciente; su estado *es ser.* Y, en tercer lugar, es la que refiere a la experiencia física de lo pre-natal que indica el pre-parto, el parto propiamente dicho y el post-parto inmediato (todos pasamos por esto, pero no todos de la misma manera). En términos mitológicos es un desarrollo cosmogónico o una *poiésis* o de lo *poiético* y, en el lenguaje referido en nuestra tesis es el tránsito del no-ser al ser, y de este al ente como existente en el *idem*; o dicho en el lenguaje del esoterismo, es el pasaje del plano causal al físico, pasando por el plano mental y de este al sutil; o en el de la mitología es el pasar de lo pre-primordial a lo primordial y de este a lo

cosmogónico. Pero en todos los casos, el desarrollo de este tipo de ego o yo prakrítico (adámico) primitivo, queda sumergido tanto en el inconsciente compartido como el inconsciente individual o personal tomando consciencia de su cuerpo más tardíamente.

El cuerpo se encuentra en buena medida en el campo inconsciente, sea motoro o pulsional. Jung incluía en la psique inconsciente al sistema nervioso vegetativo simpático y parasimpático. Como explicaremos en detalle más adelante en la etapa oral primaria no hay diferenciación del cuerpo del niño con el de la madre. Recién, en la etapa de la ambivalencia del pecho (se lo dan y se lo quitan), adquiere una infra-consciencia de diferenciación somática. Pero es claramente en la etapa anal y luego fálica donde esa consciencia se hace clara.

El desarrollo del yo prakrítico o corporal no cesa nunca de cambiar con el paso existenciario temporal, mutando del cuerpo del infante al cuerpo del adulto y, de este, a la decrepitud de la ancianidad, hasta que finalmente se destruye luego que pierde la vida como condicionante y retorna a la vida como condición de la que siempre fue parte constitutiva.

1 2 2 El yo serpentino

Este ego, cuyo desarrollo es concomitante con el del cuerpo neonato, es difuso y se confunde aquí puramente lo psicológico con lo ontológico, ya que no hay una distinción clara, y abarca, en primer lugar, la etapa inmediata a la pérdida de la seguridad uterina (Rank), y es en esta etapa de lactancia donde existe mayormente la adualidad; en pocas palabras, es la “fase oral” que postuló Freud. Aquí hay un atisbo del deseo incestuoso prehistórico de regresar a la seguridad paradisíaca o volver a la madre. En segundo

lugar, deviene en el infante el descubrimiento de su propio cuerpo y la posibilidad del dominio sobre tal o "etapa anal". Y, en tercer lugar, ingresa en su "etapa fálica o genital" o su desarrollo como niño/a. Aquí claramente se comienza a definir la distancia del yo ontológico como núcleo de su persona más o menos permanente del yo psicológico como los cambios de "adaptación" al medio que le tocará enfrentar. Estas fases quedan sepultadas en el inconsciente, sumergidas bajo los abismos diluviales, no obstante, arrastran fijaciones en algunas etapas de dicho período, lo que funcionan como estructuras, psicóticas (oral), perversas (anal) o neuróticas (fálicas). Comienza la percepción consciente de sí y conciente del mundo real, además la dualidad, dejando lo real en su mayor parte inaccesible y, junto con ello, el asombro por la dicotomía "espíritu"-"naturaleza", donde los ciclos biocósmicos junto con las incipientes relaciones parentales adquieren por herencia de lo real los arquetipos de ese inconsciente ahora sí colectivo[147]. A esta etapa nosotros la llamaremos serpentina propiamente dicha o pre-social, ya que predomina el pensamiento mágico, animista y altamente emocional siendo de desarrollo sutil afectivo o imaginario. Si recordamos el mito bíblico del Génesis, la serpiente quedó replegada al inconsciente, a las profundidades de las raíces del árbol, es casi inaccesible. Lo interesante aquí es la noción consciente que adquiere el ente de ser ente, ente particular y separado de la unidad materna originaria (no

[147] Esta es una diferencia fundamental de nuestro modelo prepersonal y el de la psicología analítica de Jung, ya que para nosotros el inconsciente colectivo es dado por el descubrimiento de la naturaleza y de la sociedad y sus constantes y no heredado desde lo genético.

idem al cuerpo materno, pero idem-entico a sí mismo como yo separado). Pero esta eyección es proyectiva.

1 2 3 El yo psico-social

Esta etapa del desarrollo egoico abarca el resto de la vida como *idem* encarnado en la *prakṛti* o en el *humus*. Pasa a la adolescencia, y de esta a la etapa adulta hasta la ancianidad, y finalmente el proceso termina en la muerte de la entidad; quedando su *idem* solo en el recuerdo de los otros. Pero no podemos ser tan reductivos, estamos conscientes que las transiciones de cada etapa suelen ser traumáticas y de variada duración e intensidad. El tránsito del niño al adolescente es sumamente peligroso en términos de posibilidades de ciertas patologías, ya que es pasar del yo serpentino al social. Hay un tipo de muerte de lo anterior y un nuevo nacimiento hacia algo distinto. Ahora, este yo es depositario de la angustia de la nada, y en su proyección de sentido renuncia a regresar al origen (*pre*) y ahora se dirige al polo opuesto (*trans*), hacia la muerte; esta tensión entre lo *trans* como después y lo *pre* como retroyección arquetípica de un antes irrealizable, si se ven en secuencia de tiempo son alienantes, y es neurótico en caso de presentar alguna fisura en sus egos anteriores asentados en lo que llamamos fijación. Si no logra la experiencia mística o liberadora (es decir, lo *pre,* no como antes temporal sino como lo sin tiempo o como corte en una crisis media —lo cruciforme—), las etapas transformadoras serán dolorosas, pero se mantendrá en las formas no aceptando su deceso próximo, allá en su horizonte de posibilidades y envolviéndose en creencias *postmortem* y esperanzas ancladas en algún tipo de religiosidad de las formas. Esto en un caso. En otro caso,

puede devenir en un nihilismo exacerbado y en el absurdo de la vida como sentido hacia la muerte, fruto de un existencialismo vaciante; pero en ninguno de los ejemplos expuestos hallará el ser que habita como núcleo de su inconsciente y buscará infructuosamente ese ser que lo constituye como centralidad. Esta generalización es necesaria en esta aproximación teórica ya que la angustia de la nada será un "conflicto central", mientras que las estrías yoicas obtenidas por fisuras de desarrollo y de vivencias serán el "conflicto periférico"; mientras las psicoterapias paliativas se ocupan de estos últimos, una psicología prepersonal debería prestarle atención a lo ontológico o a lo central: existencial.

Cada nivel evolutivo del yo (evolución, no como progreso necesariamente, sino como adaptación al medio) realiza un mundo de vivencias y experiencias propias y complejas. Absorbe y transforma una dinámica del nivel posterior al nivel superior. En el curso de su existir nada se pierde, quedan allí como formaciones del inconsciente y cualquier lesión transportará la estría al resto de los egos en formación. Espacio psíquico en el que regresará constantemente con actualización o "accidentes" presentes. Esa zona regresiva o mitológica es un aspecto de su neurosis o de la angustia del yo. Por ello, para el desarrollo pleno del hombre, los diversos egos deben estar reparados en su especificidad, si no, en las formas rituales, simulará la curación intentando retornar a sus orígenes arquetípicos para redimir la ruptura egoica. Es decir, pasar del tipo al arquetipo. Estos retornos parodiados a esas incisiones o estadios imaginarios, por regla general, son inconscientes en su etapa predominantemente emocional y pasional, es decir, "sutiles". De este modo, si bien todo rito es regresivo al origen o al vientre materno, estos

pueden ser más emocionales y agresivos (sacrificios cruentos, orgiásticos, dionisíacos, etc.), como más intelectuales y medidos (teologías, simbolizaciones, ética, etc.).

II EL YO ONTOLOGICO

Con la expresión "yo ontológico" haremos referencia a la identificación con la fuente de auto-unidad psíquica de la corriente de la consciencia. Por lo tanto, mientras el yo psicológico es arrojado a la diversidad del cambio y a las contingencias de posibilidades temporales en modo centrífugo, hacia las formas abordadas por lo fenoménico, el yo ontológico es de tendencia nuclear o centrípeta; vale decir, asumido por la analítica trascendental y como siempre *idem* a sí mismo. Para comprender su función, podemos compararlo con el siguiente ejemplo: en un lago no solo se ven y se perciben las aguas, sus movimientos, su actividad fluyente, su densidad, etc., sino también se entiende que tiene necesariamente que haber una fuente de origen o un lugar único donde deben brotar y converger las mismas; su punto más simple y a la vez el más fundamental, lo permanente como *Self.* Esto se muestra cuando el sujeto interroga en una función existencial y espiritual de sí y está abierto a la respuesta y al *ser-en-general,* como diría Rahner. Así el yo ontológico es la función del *idem* que percibe no solo su lugar en el mundo (función depositada mayormente en el yo psicológico) sino que siente *un origen*, un principio primigenio, como proveniente de una fuente única que aquí denominamos "campo de la trascendencia" y que la intuye el *idem* como algo "más fundamental" como estancia santa/sagrada y como terrible y amorosa. Percibe además el ente a un ser nuclear, si bien es esquivo es también asintótico, como

“mostrado” en esa sustancia fontanal del yo ontológico. En otras palabras, tal como el yo psicológico dentro de sus accidentes es *different*, también es *idem-entico* a sí mismo a pesar de los cambios, pero con respecto a su igualdad orientado a la diversidad del mundo, en cambio, el yo ontológico es *idem-ontos,* no solo a sí mismo con dirección introvertida fontanal, sino que se vivencia con relación a un todo.

Por substancia se quiere significar aquí como “lo perceptible del más allá”, el *asomo*. Lo liminal o el límite que sugiere, como la lógica irracional que envuelve el signo religioso enoptico, se enraíza en las profundidades afectivas, pero muestra su cima como lo hace el erotismo. Es la línea asintótica entre lo simbolizante como evidente y lo simbolizado como oculto. Es la razón y la realidad como última frontera liminal de un ser presente en la “ausencia”, pero indescriptible desde la percepción dual. Allí no parece posible el lenguaje como estructura, donde, en el mejor de los casos, solo queda el mito como meta-relato o la poesía como arte, como estética, aunque no lo torna suficiente. Esto que es un dintel, la última substancia *que asoma* antes del ser, es un tipo de puerta ontológica. Así el sujeto yoico, de los diversos estados constructos del yo (yo psicológico) busca su fuente vital. Esta búsqueda es inducida por la emergencia centrípeta del yo ontológico, y aunque siempre está latente puede articularse a través de una vivencia afectiva de conversión o puede, en un caso crítico, romperse la tela egoica en una experiencia extrema o mística. Entonces, ante tal escisión el ego como “aparato” total se descubre insustancial y es allí, ante tal desnudez que emerge el ser o el yo óntico, como teóricamente lo damos a llamar es esta investigación; ahora este yo óntico es acto con potencia o con tiempo suspendido, y el límite

fronterizo que debe mantener es el yo onto-lógico que se percibe en su substancia matriz. En ese caso, el yo psicológico se vería como atributo y accidente del ente en cualidad de tiempo y espacio y el yo ontológico como sustancia *idem*. Entonces el yo óntico que subyace es leído como algo espiritual y también se vive como meta-realidad. Ortega y Gasset pensaba que la realidad es lo que se percibe como tal. Sin embargo, el yo ontológico es la franja previa a ese inconsciente áurico, lo que le pone marco, que, en caso de romperse en una vivencia mística de unidad, este inconsciente se torna consciente y puede o matar o sanar al viajero que padece la angustia de la nada. El yo ontológico es la percepción consciente de la unidad subyacente en el ente, detrás de los cambios del yo psicológico, pero previo a la unidad del ser.

Esta unidad tiene un funcionamiento misterioso. Es receptor ante el ser y al ser realidad es real. Así la percepción se da en el yo psicológico y acciona la pulsión hacia lo trascendente buscando la terminal santa, al Dios hacia afuera de él; pero su disparador es sagrado o trascendental. De este modo, en las experiencias de conversión se sigue estando en la dualidad del yo (aunque el yo psicológico fue superado se está aún en el yo ontológico, y al no peligrar la referencia de dualidad el ente sigue estando en el ente o conserva su idem-entidad aunque sutilizada), y de esta manera, no le es posible al ente con esa identidad sutilizada acceder al yo óntico y el ser no se realiza; dejando una vez más al ente atado a las formas de su idem-entidad y de la religiosidad cultural y con el mismo sentido oculto hacia la nada; ya que el significado no es real, sino que es cuestión de fe, y la fe no significa, solo suaviza en lo piadoso. A todo esto, la unidad fontal de la emergencia del yo ontológico es un tipo de

equilibrio a la consciencia entre el sujeto trascendental y el objeto trascendente.

II 1 La unidad ontológica como persona metafísica

Si la consciencia distingue el yo de todo otro ente que le es distinto, sabe porque sabe de la presencia (*ousía*) en el presente de ese ser suyo o subyacente al yo. Algo le dice que *él es a priori* y luego que *es algo a posteriori.* Sabe que *es*, e intenta develarse *tal cual es*. Ahora bien, en cuanto al campo de la reflexión al ser, o a su núcleo, lo intuye como un igual, pero a la vez más allá del sujeto, y como tal, compartido por la totalidad de los entes. En este caso es *idem* sin llegar a ser entidad todavía ya que está en potencia. Esta percepción de una subyacencia óntica, podríamos arriesgar a decir que es el origen de su religiosidad como pulsor, fruto de la contradicción entre lo fontal como tendiente a la totalidad y lo fragmentario como lo finito del ente. El ser debe ser unidad profunda que liga misteriosamente toda actividad consciente, pero, al mismo tiempo es "más allá" o inconsciente. Esta disociación es sincrónica con la misma contradicción que le hace percibir que solo nació y está vivo para la muerte. Su conocimiento de esta experiencia existencial a la consciencia es función del yo ontológico. Busca algún tipo de salida unitaria. Así este yo es el yo más unificado y que remite a lo más perfecto (por eso la tradición cultural dice como credo que Dios es perfecto) al ser una unidad más simpática. De esta manera, cuanto más unificado sea el sujeto entre su yo ontológico y su yo psicológico, menor será su grado de neurosis o de angustia de la nada.

Establecemos así, que el yo ontológico tiende a la unidad del ser y es el paso previo a la identificación con el yo óntico. En el yo óntico, el ser se captura como una tela

intemporal, suspendiendo el juicio como percepción inmediata; se capta así el absoluto puro y se realiza la vida como condición sobre la vida como condicionante; la necesidad que tiene el yo de verse a sí mismo como núcleo es lo que aquí llamaremos *contemplación mayor*. La consciencia nos da esa captación inmediata del objeto que es contemplado y se detiene el pensar como idem-entidad para ser idem-entico en el ser sin pensamiento como actividad del psiquismo. En esa misma capacidad empática, comprende su propiedad como naturaleza central. La unidad dentro de la dualidad es misteriosa y se percibe como revelación y en relación con el mundo objetivo y subjetivo equilibrando la tensión dual en la unidad del campo de la trascendencia.

II 2 Grados de unidad de la persona metafísica

Establecimos entonces que la consciencia distingue el yo de todo otro ente, pero también intuye al ser suyo o subyacente al yo como plus. Cuando el ente reflexiona existencialmente se sospecha igual a sí, pero a la vez más allá de sí. El ser debe ser unidad sumergida. Entonces el ser debe estar en la unidad profunda que *re*-liga misteriosamente las diversas partes de la digresión yoica de la psique en su asiento con la mente total (o en lenguaje oriental *Brahmán/Âtman* o nirvānā). Así toda actividad consciente es ahí, en el yo, pero a la vez esa misma actividad consciente le revela que hay “algo” más allá del yo. La psique tiende a su unidad a través de colocar primero un puente simpático entre los dos rostros del yo, pero a su vez, esto no es suficiente, ya que este yo busca su desmaterialización en el centro de la mente, en el yo óntico cuya empatía es su curación. La curación viene entonces como consecuencia de que uno se trasciende en una

instancia metenconsciente y se encuentra con lo que es: finito como ente y eterno como vida impersonal.

De esta manera, la unidad del ser óntico refractada en el yo ontológico "como lo más unificado" es leído como lo más perfecto y se suele designar por proyección como *Dios diferenciado y, a su vez, como Absoluto indiferenciado* desde la cultura siendo lo más "simplísimo" y atemporal. En otras palabras, el ser se proyecta en el Dios cultural y el yo óntico se proyecta a su vez en la idea cultural del Absoluto. Cuanto más unificado este el ente entre su yo psicológico, que se ancla en el mundo prakrítico o adámico, serpentino y psicosocial, y su yo ontológico se introyecta a los campos o planos de afecto-imagen (sutil) e imagos (mental), puede ahora, aceptar la nada del ente como vida condicionante, la perennidad del ser como vida como condición y la angustia de la nada como padecimiento del *Dasein* o ser en el tiempo, entrando así en el equilibrio buscado (neurosis dentro de parámetros normales). Este modo de activar el proceso espiritual que oscila entre el con-centro y el altero-centro, una vez que la multiplicidad es uno y lo uno es multiplicidad, surge la noción de totalidad cósmica o "consciencia de unidad" como intuición; pero esta noción no es completa, sino que aquí la distinguimos como "conversión" o como *contemplación menor*.

El hombre, como corona de la naturaleza, es el único que posee consciencia de unidad, que puede conocerse a sí mismo (cons-ciencia o con-s-ciencia cognoscente *de sí hacía sí*) y que trata de conocer el mundo como praxis de conducta (con-ciencia o como ciencia *de sí hacia el otro*, es decir, un sujeto moral). Esto le da idem-entidad o le otorga un ente en el tiempo y ser-en-el-mundo. De esta manera, convierte al hombre en dueño de sus actos y responsable

de ellos decidiendo su destino ejerciendo su medida de elección conductual dentro del cerco del mundo material; donde, desde lo más simple a lo más complejo, le da un marco de libertad relativa. Libertad es una palabra demasiado grande, pero podríamos decir que es una extensión de su singularidad ontológica, y como tal, siente el impulso de buscar su fin o su ser. Esta es la raíz de la necesidad de emprender el mito del viaje del héroe y de exponer que la cura está en aceptar la finitud como realización última.

III EL YO ÓNTICO Y LA VIVENCIA DE RELACIÓN

La percepción dual del yo psicológico y lo fontanal del yo ontológico como idem-entidad es por relación con el mundo fenomenal. El primero más orientado a lo superyoico y el segundo a lo suprayoico. No puede darse de otra manera. Sin objeto el sujeto no tiene posibilidad real de relacionarse como tal, es decir, como un yo y como una individualidad hacia otra individualidad aparente. Uno no puede existir sin el otro. Trascendente y trascendental se retroalimentan en su onticidad. Si el *yo* necesita del *tu* diferenciado para existir, el *yo-tu* necesita del *ello* integrado para ser. Esto solo quiere decir que dentro del marco de la psicología fenomenológica con relación a las partes se *percipere* por oposición a la consciencia del *cogito*. Todo lo que es consciente se percibe a sí mismo y percibe lo conciente por lo que no es. De esta manera, la conciencia pone en evidencia a la consciencia que la percibe como *cogito* y la consciencia *percipere* como *percipiente* a lo que no puede conocer y lo entiende como *no*, es decir, como inconsciente. La muerte solo existe cuando hay una vida como condicionante que la oponga. Si lo consciente hace posible el inconsciente como posibilidad

opuesta, este inconsciente no hace posible nada, ya que no es consciente de nada. Este hecho de "no", le da la unidad en sí mismo —no unidad como uno, sino unidad como todo o nada—, ya que la unidad no existe por relación, sino que es un *no-es* o un *no-nada*. Este no-nada tiene un tipo de despertar en el no-ser. Ya que decir no-ser es dar algún tipo de posibilidad latente al ser, y el ser, es el paso previo a la consciencia del ser, es decir, al existir. Pero por paradoja el ser se pierde en el existir. Esta disociación, que cuando está el ente no se ve al ser y cuando se es no se existe es la causa de la enfermedad ontológica. La filosofía del Tao tiene una lógica parecida al hablar de un camino que no lo es. Del mismo modo, solo existe lo trascedente y lo trascendental por oposición y da posibilidad ontológica al campo total de la trascendencia, que al ser unidad no se da en relación como nada al no-ser desde la oposición. De este modo, el campo de la trascendencia solo se percibe cuando se trasciende la relación objeto-noumenico a lo fenomenal-sujeto cognoscente del fenómeno y se experimenta lo inobjetivable como lo real-real incognoscible más allá de lo fenoménico.

Ahora, el mundo es perceptual como realidad por el yo psicológico, este aparece a la consciencia del yo ontológico, y este tipo de ego es receptor de todo el poder ante el yo óntico. Queda entonces en el espacio medio de este marco de relaciones y este espacio medio es espiritual, y realizarlo es ser persona que realiza su espiritualidad. Entonces del yo psicológico al yo ontológico es la concreción de la "espiritualidad volitiva". Del yo ontológico al yo óntico es la experimentación de la "espiritualidad perenne", y el yo óntico es la vivencia mística o la liberación. El yo psicológico es consciente de la finitud condicionante del ente, el yo ontológico de su unidad como condición en el

ser eterno, la contradicción entre eternidad y finitud es angustiante. Por lo tanto, en la búsqueda de develar este arcano, el yo se envuelve en las formas religiosas y míticas alienantes, que nada le responden haciendo su enfermedad mucho más aguda. La religión debe ser superada, pero no siempre es posible. Es la raíz de su drama. Solo quitando el velo del sistema y "viendo" la unidad del ser, se le revelará su significado, que como tal *es* finito en su entidad, aceptando la mortalidad e intrascendencia del yo como su realidad, pero, a su vez, liberándose de los condicionamientos anteriores al saber que su ser es infinito, impersonal y es vida como condición.

En conclusión, y volviendo al tema de nuestro modelo, para construir nuestra explicación del funcionamiento de la mente como globalidad, nos valdremos *a priori* de la teoría fenomenológica de Husserl, del Raja-Yoga de los Yoga Sutras de Patañjali, de las corrientes del budismo Mahāyāna y de la cibernética. En el terreno del yo psicológico, la función de la conciencia se impulsa hacia afuera como conciencia, al mundo de los objetos tal cual los representa, no obstante, ese mundo como real es inconsciente y está en el campo de "lo colectivo". Si bien, no podemos afirmar que este mundo fenomenal sea real ya que es solo una proyección espejada e imaginaria en la consciencia de él, por lo menos sabemos que es posible que el sujeto pueda modificarlo. Aquí desarrolla el ente su mundo psico-social, el orbe de la religión de las formas, de la cultura, del arte, de la ética y de la política. Así la espiritualidad como pulsión es inversa hacia el lado opuesto, es decir, hacia lo trascendental o en dirección a la unidad que lo constituye.

TRATADO V
TEORÍA GENERAL DEL APARATO PSIQUICO II

§ *Funcionamiento de la consciencia y de la ciber-conciencia*

En el yo psicológico, la consciencia se impulsa hacia fuera de sí, o traslada información al mundo externo como "conciencia de los objetos" tal cual los representa esa consciencia interna. Esta es la función del intelecto, con la cual apresa el mundo y de la voluntad, función prospectiva con la cual intenta modificar ese orbe. Es un ir y venir en la percepción de datos y en su interpretación en su fuero interno. Esta, sin duda, es una función "cibernética". Aquí ocurre la búsqueda de significado en las formas "religantes" de modo centrífugo, del mismo modo que la experiencia espiritual que la sostiene es centrípeta o tendiente al yo ontológico. Esta disociación lo desconcierta y es el drama del ente. Mientras lo trascendente es en el terreno del ex–sistir o el yo hacia el afuera como búsqueda de comprensión del *Dasein* como posibilidad de tiempo y espacio mostrado en la religión de las formas, en la "cosa" cultural (*trans*), lo trascendental es en el ámbito del ens-sistir o hacia el yo como búsqueda introspectiva del *Sein* como en las corrientes esotéricas y místicas.

Desde la concepción de Husserl, la pulsión trascendente o hacia el afuera produce la percepción de un fenómeno determinado; aunque esto es una función de la conciencia y, por tanto, es susceptible a su descripción de tal pero no a su acceso directo. Aquí intuimos que la "cosa" no solo es inconsciente *in situ* sino que es colectiva. Esta producción atencional del fenómeno en sí, es un aumento del foco perceptual de un fondo común a un punto particular, al primer plano, haciendo consciente el punto e inconsciente

el fondo. Este modo de con-centrar en un punto "x" o en un margen "y" es una εποχή. Es el enfoque sensorial como concentración lo que decide cuando una cosa es para el campo de la consciencia fenómeno o noúmeno depositando a este último al inconsciente colectivo de lo real. No todos los niveles del mundo cósico son accesibles a los sentidos perceptuales, por ello la mayor parte de ellos quedan en la inconsciencia y son de carácter colectivo. La misma lógica guarda la meditación oriental sobre el *yantra*. El *yantra* indio, cuyo diagrama geométrico se plasma sobre un círculo mágico o un mandala, es un psico-cosmograma, es decir, un modelo de la mente cósmica que posee las cualidades psíquicas de la consciencia y de la inconsciencia por foco perceptual, al menos así lo comprende el meditador cuando ejercita la psique, para "viajar" de allí a la totalidad mental como *noûs*. Consta de una base, es decir, de un fundamento cuadrado, con sus correspondientes puertas o aberturas, y sobre él se traza la circunferencia como el límite de protección. La cuadratura y el círculo bien pudieran simular la psique y el fondo blanco o neutro la totalidad de la mente cósmica. Dentro del diagrama circular se dibujan triángulos ascendentes o descendentes, según sea el caso, y todas las figuras rectas y sus ángulos apuntan hacia un punto céntrico que es el núcleo de la concentración, o "coágulo" donde convergen los pensamientos como el origen o yo óntico (por otra parte, su estructura geométrica lo sitúa como "cebo" del mundo real inasible). Aquí está más que claro lo que planteaba Husserl con relación a la consciencia en la plástica de figura y fondo. Así la dialéctica trascendental y trascendente es eso, un diálogo versátil, donde entran en juego dos actores como acto y contenido: el yo que piensa (*noesis*) y el yo que es pensado (*noema*). De esta manera,

tanto la consciencia donde percibe *para sí* como la conciencia donde percibe *para el otro* viven, según su marca referencial de normalidad, y la viven también en la dualidad y la relatividad del mundo, mientras que aquello que no puede ser pensado queda en el mapa del inconsciente y, como no hay consideración de ello, es unitivo por su misma lógica.

§ *Proceso dual de la noema-noesis*

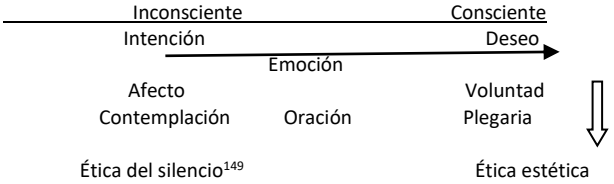
La pulsión *noemática* se produce según un desarrollo que está determinado en el modelo general de la psique. Entran en juego factores inconscientes como procesos infra-conscientes y factores vigiles como consciencia-conciencia. Estos factores psíquicos se hallan en constante movimiento por corrientes energéticas libidinosas y pulsionales. El proceso de eyección podemos teorizar que es el siguiente: *intuición-intención, deseo-sensación*, *imago-pensamiento, conocimiento-habla, acción-destino*. Esta sucesión es parecida, por no decir la misma, a lo que postulan las filosofías orientales que corresponden al recorrido teórico de creación mental (*citta*) desde los *vāsanās* (residuos karmicos como tendencias conductuales prenatales) de *kama-acit* (inconsciente) y la realización de la acción en el mundo concreto o el itinerario del *karma* (variaran en la secuencia intención-deseo/deseo-intención, sea en las escuelas del brahmanismo o del budismo, pero en el caso que nos ocupa es intrascendente) con sus respectivas consecuencias. Sin embargo, como ya mencionamos, aquí no se postulará semejante idea, sino que solo queremos mostrar la posible contigüidad de los acontecimientos mentales que se encadenan en un procesamiento de información y su línea de elaboración y

de comunicación. En este sentido hablamos de ciber-conciencia[148].

Al hablar del proceso desde un emisor a un receptor o de la *noesis* del yo que piensa como acto a la *noética* del otro que existe y es pensado dentro del escenario de lo real, hablamos indubitablemente de una dualidad que trata de aprehender una unidad asumida como externa. Solo en la dualidad la cibernética es posible, como lógica de intercambio, y mediante ella se puede acceder mejor al concepto; aunque más inclinada al objeto y su modificación informática, pero posee un "piloto" de dirección y una corriente de *interface* que transmite los datos a otras terminales de captación consciente, siendo un contacto claro entre las relaciones psíquicas-cósicas intersubjetivas. Tanto lo intencionado como lo deseado son etiologías inconscientes, una como núcleo del complejo o intención y la otra como afecto sobre lo intencionado que sirve de cemento para la tensión, es decir, lo deseado. Mientras la intención es fija, el deseo es móvil, y como pensaba Lacan el deseo es monogenésico mientras que las pulsiones que despide pueden ser muchas. Pero también ambos son

[148] Las escuelas primitivas del budismo reconocen las "causas" del sufrimiento en una cadena: vejez y muerte es causada por el nacimiento; el nacimiento por la existencia; la existencia por el apego; el apego por el deseo; el deseo por las sensaciones; las sensaciones por el contacto; el contacto por los sentidos; los sentidos por el nombre y la forma; estos por la consciencia; la consciencia por el karma; el karma por la ignorancia. Esto nos evidencia que cada cosmovisión dentro de las psicologías antiguas y modernas poseen su propia teoría, lo que nos muestra lo pantanoso que es postular doctrinas últimas con relación a la psique, por tal, el acercamiento filosófico me parece más adecuado.

sumergidos y llevados a la superficie de la consciencia. La intención (lat. *intentio*) la podemos definir como la voluntad hacia afuera (la intuición y sensación en los "tipos" de Jung que en la duración del tiempo consciente da lugar a las emociones y a los pensamientos); es una actividad latente inconsciente que sale a la luz de lo sentidos –sombra diría Platón- del afuera por *el querer*. Es una relación entre la intención de ese querer y el mundo como acto de la psique. Al eyectarla de su face oscura se produce un *afecto* como reacción físico química y altera la sensibilidad de la atención en la figura-forma-fondo. Así, entre la intención y el deseo hay algo que la mediatiza y esto es la emoción. En otras palabras, la emoción tiene una dirección que condiciona el enfoque entre la consciencia-concienca y entre lo que queda en el terreno inconsciente. En este sentido, podemos definir el deseo como la fase final de la emoción en lo que toma cuerpo consciente y deviene en un sentimiento determinado por la intención que corresponde a la química de la emoción.



[149] La razón de que comprendemos aquí a la *ética* dentro del campo inconsciente, es que la misma refiere a la moral *como estado* que deviene de la contemplación mayor, de la unificación con la naturaleza de las cosas donde emerge en lo santo y lo bueno (no olvidemos que lo inconsciente está tanto dentro como lo compartido como afuera como lo colectivo); no como ley o código impuesto por la cultura o *súper yo* y por la época, vale

Cuando el deseo de saciar la intención logra un clímax alto, ingresa entonces a la consciencia vigil, de tal modo que se le de *forma* racional o un "significado", un modo coherente desde el plano mental a cómo hacer para llevarlo a cabo lo intencionado primero y luego deseado. Es aquí cuando el proyecto adquiere cuerpo *ratio*, es decir, la *ratio* intenta justificar el llevar a cabo el deseo. El conocer es el paso previo para la praxis. Todo acto es llevado previamente a la consciencia, a no ser lo actos fallidos u otros indicadores de contenidos inconscientes que se encuentran disociados. Una vez que el deseo afectado por una emoción es racionalizado se "carga" una pulsión, ahora la práctica en el mundo de la conciencia le es dada. El conocer se transforma en fenómeno conciente y ese fenómeno puede ser "modificado" siempre en el campo fenoménico y en el terreno de lo real, y en este caso, la acción conciente se trata de una acción ciber-conciente. Una vez que el fenómeno es arrojado al mundo de las formas objetivas tendrá una consecuencia en el mundo real y en el ámbito de la consciencia del sujeto que lo produjo o para la consciencia de otro ente que lo capta. Como sea, ahora el acto de conocer será de igual modo al acto en el mundo y sus consecuencias, solo así lo que es

---

decir, desde el afuera, sino como la "fuerza" que impulsa al bien por el bien cómo no-ser-ser en latencia y acto o *supra yo*. Por otra parte, la estética es producto del paso de la plegaria como forma de lenguaje al silencio de la oración, donde lo bello se muestra y surge como fruto de la mística; uno como fijación en el arte de la cosa representada y otra como co-creación por amor donde no hay fijación sino la co-producción de vida contemplada empática (ampliaremos esto en el tercer libro en el abordaje de la espiritualidad).

intencionado y deseado llega a existir en su concreción factual.

Entonces determinamos tres factores que actúan en la consciencia: el yo, el otro como figura y fondo y el tiempo. Ahora, la consciencia en cuanto a campo es la totalidad de los datos siendo un fenómeno temporal en la vivencia y, esa vivencia, la vive el yo. Esas vivencias se organizan según principios simultáneos y sucesos de ahoras continuos, lo que equivale a decir que son holográficos en sí, aunque secuenciales a la percepción. Si bien, habrá divergencias entre algunas posturas filosóficas como la de Hume, que presupone que el contenido de la consciencia está poblado de datos independientes e inconexos, no obstante, hay relación de tiempo; no así lo verá Bergson y James, quienes postularán que todo posee una conexión de tiempo y hay un solo principio ordenador.

Pero resumiendo, para llegar a la conclusión que estamos construyendo en el presente estudio, debemos asumir que todo acto ocurre en un momento determinado y se conecta con un pasado y con un futuro conciencial; todo acto posee duración (rato) por una ley de permanencia análoga en el espacio, y cada acto, a su vez se organiza por sí mismo y por su secuencia de duración. Entonces, si la consciencia mental es holográfica en su contenido, no lo es en su percepción donde los acontecimientos deben acontecer en series ordenadas de tiempo. Las secuencias de orden de tiempo, no lo establece la intención, ni el deseo, que son inconscientes, o de raíz *ctónica,* sino que lo que la coloca en la sensación de tiempo organizado es el acto tanto de conocer como de actuar en el mundo. Así, entre el no tiempo o tiempo simultaneo del origen del proceso (presente continuo) y del tiempo ordenado en secuencias de la parte consciente, media la

dialéctica entre el yo ontológico y el yo psicológico. Dicha interacción da la norma para la vida en la sociedad objetiva. Por ello, la ley de tiempo en la consciencia, es en el acto como tiempo objetivo (se mueve) y en la duración del acto como tiempo subjetivo. De esta manera, el tiempo como acto y como subjetivación se desarrolla y se lleva a cabo en un campo de movilidad de la consciencia, pero en lo real es un presente continuo que, por su movilidad presencial las cosas se degradan. Esto se hace desde lo consciente hacia el tiempo como acto desde el yo psicológico hacia el afuera y como sensación de duración subjetiva, desde el yo psicológico hacia el yo ontológico. Vale decir, que el acto en el espacio es trascendente y la duración estética es trascendental. Pero más allá del yo ontológico, o a campos ónticos del ser, el tiempo no posee referencia siendo intemporal y, por lo tanto, se vive desde más allá del yo, o en su crucifixión, psicosis mímica o psicosis patológica. En el tiempo se existe, en lo intemporal se es.

I CIBER-CONCIENCIA DEL OBJETO

Cuando nos referimos a la ciber-conciencia hablamos mayormente de la *conexión* por la que pasa la información del mundo subjetivo trascendental como inconsciente (yo ontológico: causal, mental, sutil) al consciente (yo psicológico: prakrítico o adámico, serpentino, psicosocial simpático, post-místico) hacia el campo de los fenómenos trascedentes (conciencia) cuyo transito *afectan* a los objetos y los "saturan" modificándolos con nuevos contenidos dentro de un espacio determinado. Así la acción de la consciencia/conciencia sobre el mundo real fenomenal es un ámbito cibernético donde se articula el lenguaje.

Del no-ser, como totalidad del campo de la trascendencia o metenconsciente ahora nucleado en el ser, como potencia o yo óntico hacia los carriles que teóricamente establecimos de progresión al ente, pasan por planos causales espirituales, mentales intelectuales y sutiles o emocionales, base del yo ontológico, y se muestran en el yo psicológico a la consciencia de sí en los distintos modos de la evolución de ese yo en el cuerpo, lo infantil, la sociedad y la vivencia mística y postmística. Ahora, la mostración del mensaje en el campo profano de la vida como condicionante tiene, como antes mencionamos, la siguiente eyección: intención, deseo, pensamiento, habla, acto. Esta línea, que termina en el acto no siempre rebota en el espejo del círculo hermético e intenta retornar al yo (aunque es su elíptica natural en el campo espiritual), sino que el acto entrelaza a otro acto realizado por otro ente que devendrá en habla, pensamiento, deseo e intención. Ocurriendo así la comunicación de un ente con otro ente ingresando en el campo de un otro.

El *efecto* comunicativo que tenga una consciencia sobre otra, en la dialéctica de la ciber-conciencia como espacio medio trascendental y trascendente, afectará a ambos, modificando sus niveles perceptivos, reflexivos y emotivos; y, por ende, su comportamiento. La ciber-conciencia debe tener palabra, sino queda en el campo del signo esotérico y del diagrama misterioso abriendo límites ocultos. Mi psique me permite por analogía en base a mis propios contenidos suponer el conocimiento de la psique del otro, lo que da la referencia de un campo mental total. Esto es la proyección. Si esta línea de significantes y significados se fisura ingresa la aporía y se puede quebrar la psique quedándose el sujeto sin sostén referencial. Entones la

analogía no sería de psique a psique, sino hacia los objetos cósicos dándoles algún tipo de saturación energética. La entidad, en este caso, no es el otro como ente sino una "cosa". Esto, sin duda está relacionado con la comunicación social en el terreno de la *polis* y de la religión de las forma; pero en el predio de lo santo bien puede corresponder al rito mágico, donde el operador a través de la ciber-conciencia afecta el mundo fenomenal y el campo consciente del otro a través de lo áurico. Cuando se rompe la comunicación del yo-tú ya no hay relación ni proyección, según sea el caso, y la relación se hace con el mundo elemental por simpatía y por correspondencias (lo que está arriba es igual a lo que está abajo). Cuando la psique actúa prospectivamente, no sobre la psique del otro en una comunicación natural, intuitiva o por lenguaje estructurado donde hay semiótica (según Lacan se le da nombre al Padre), sino sobre el plano de lo real como tal, se interrumpe la comunicación empática con el prójimo y la función volitiva queda *interrupta* al fisurarse el lenguaje dejando la palabra forcluida; y ahora lo real se hace simpático en sí mismo retroalimentándose en la función efectiva y sutil, poblándose esta realidad de personalidad propias escondidas e imaginarios fantásticos, como problemas comunicativos y disociados por un lado y, por otro, seres sobrenaturales, fantasmas espectrales y larvas emocionales de todo tipo, suponiéndolas autónomas en el mundo externo o reemplazando a la entidad psíquica del otro como sujeto por una entidad artificial en el mundo como objeto[150]. Especie de creaciones flotantes que, por

[150] Los fenómenos parapsicológicos, como las apariciones espectrales, aportes y materializaciones ectoplásmicas, sea sobre el cuerpo del médium o más alejado de él, puede que tengan esta lógica. Siendo, en todo caso, la interrupción de la

no poder retornar al averno del inconsciente, y selladas por el yo, quedan varadas en lo fáctico y son las causas de los problemas relacionales entre personas generando la enfermedad y el síntoma; malestar entre individuos y en la cultura. Ahora bien, como cada cultura y sistema de filosofía lea este espacio cibernético, donde es posible la ruptura del lenguaje, dependerá de cada cual: sea verlo como sombra platónica (alegoría de *la caverna*), *maya* ilusoria en el Vedānta, *dharmas* budistas, verdadera naturaleza, *tattvas* tántricos reales, *heka* egipcio, floración psicótica, apertura del tercer ojo, proyección y transferencia psicoanalítica, espacio psicoanalítico (Lacan), *egregor*, mundo anímico en magia africana, complejos emergentes o inconsciente colectivo, etc.

En el terreno de la magia y de los fenómenos parapsíquicos bien puede adecuarse a este esquema ante expuesto. Ahora, en el terreno de la religión de las formas y de la espiritualidad informe o regresiva, se presenta un lenguaje parecido. La dialéctica, en este caso, no necesariamente es hacia *el otro humano* como ente, aunque lo incluye en la ética, sino hacia *lo Otro* como trascendente o Ser supremo (Dios concepto) o trascendental como ser ontológico (Dios interior); pero el cuadro total es el campo de la trascendencia; ahí subyace el ser perdido. Empero, en la dinámica religiosa y mágica también son similares las estructuras en este espectro mencionado. Aunque en ese caso, al no haber

---

comunicación normal psíquica de un sujeto a otro, y desatando el inconsciente compartido sobre el colectivo, causando algún tipo de histeria, haciendo que esta experiencia de supuesta materialización sea contemplada por varios testigos. Esta puede ser una posible explicación de este tipo de eventos tan cuestionados por las mentalidades críticas.

comunicación de psique a psique, vale decir, de persona a persona, la analogía se vive hacia el exterior como un Otro misterioso, numinoso, sin interlocutor conocido, como por medio de *ídolos* o *íconos* religiosos como objetos cósicos animados por la imaginación y la fantasía, además de todo su lenguaje religioso antes estudiado, y hacia el interior como algún tipo de misticismo, entendiéndose una vía de retorno circular. Lo siniestro en Freud. Al no vivir el campo de la trascendencia como lo real real se superpone un espejo ilusorio como realidad alterna en el que sí bien se intuye la presencia de la totalidad metenconsciente no se llega a realizar el ser y el ente queda siempre en el terreno del yo ontológico viviendo una espiritualidad volitiva y una religiosidad inconclusa, que lo angustia en su contradicción comunicativa.

Mientras que la dialéctica comunicativa de la religión de las formas sostiene el sistema cibernético de: **símbolo, mito, lógos, rito**; la espiritualidad volitiva despojándose de a poco de dichas formas, presenta el sistema inverso de: **meditación, plegaria, oración, contemplación menor**. Esta regresión al yo ontológico como fontal es un factor conversor (conversión religiosa), o una comunicación consigo mismo con diversos grados de profundidad que nubla la verdadera experiencia del ser, dejando al ente varado en las formas religantes y angustiantes de *la ausencia de Dios*. Son muy comunes los testimonios de experiencias espirituales mal llamadas místicas donde solo son vivencias más plenas del yo ontológico. Dichas personas quedan ancladas en su angustia y repletas de interrogantes y búsquedas espiritualistas que los posiciona más entre la neurosis obsesiva y la psicosis latente. Otro peligro es que en su búsqueda sincera de confundir la emergencia del yo ontológico con una verdadera

experiencia mística caigan en manos de perversos líderes religioso que con sus engaños les hagan perder su libertad espiritual. En conclusión, las estructuras mágicas y religiosas son circulares (prospectivas y retrospectivas), y aparecen en los distintos grados del yo simpático, sea serpentino o psicosocial, manifestándose en la psique y en la cultura. El yo busca difuminarse, pero nunca romperse. Ahora en la dialéctica de la experiencia mística, hay diferencias sustanciales, ya que deberíamos hablar de *superación del yo tanto psicológico y ontológico*, dejando al descubierto al *yo óntico* o al *ser*; pero aún no hemos llegado a su tratamiento pleno.

De esta manera, podemos, a través de la psicología de la religión, aplicar la cibernética como sostenedora del mundo de los fenómenos. Establecer, de este modo, que como en la experiencia religiosa hay una modificación del sujeto, también puede haber una interacción modificadora del objeto; en otras palabras, el objeto como trascendente es transformado por la praxis humana sobre el mundo real y *transustanciado* en la saturación como hierofanía. Entonces, al ser la cibernética una ciencia de la objetividad, no se la considera aquí en su condición meramente suspendida de la descripción del fenómeno en sí, sino como espacio medio entre dos extremos: sujeto y objeto de experiencia y, por lo tanto, sostener que si estos dos ámbitos (trascendental/trascendente) son reales, ahora es posible, por contraste, plantear un tercer campo real y accesible que llamamos trascendencia como totalidad de la mente.

La cibernética aplicada a nuestro modelo, no solo evidencia por contraste el campo de la trascendencia, sino que también establece, por ese mismo claroscuro, los dos hechos subjetivos luminosos de la vigilia: la *consciencia de*

sí y la *conciencia del mundo*; esto lo logrará al proponer una *reflexión* sobre el objeto dentro de la percepción de tiempo interno, y ese mismo esquema, comprenderlo en la reflexión del objeto externo transcurriendo en imágenes de sucesiones de ahoras en el tiempo y espacio sideral cronométrico.

De este modo, también por el mismo contraste mencionado, se puede hablar de "tiempo" y de "espacio" y del ser nuclear sin tiempo. Ahora, el mundo de la simbolización religiosa, además de proponerla asintótica en la imagen esotérica y en el tiempo del pensamiento mitológico, se la deviene en la praxis ritual al establecer la "realidad" del espacio sagrado como *templum*. El templo, no solo es un espacio del mundo fenomenal, donde el acto santo es posible en el ámbito dimensional, sino que, además, es un espacio augusto. Al ser un espacio o emplazamiento santo/sagrado, participa de la unicidad del ser siendo el predio ubicuo y referente intuitivo del campo de la trascendencia. De esta manera, el espacio se transforma en un no-espacio y resulta en un absoluto indiferenciado como no-ser.

§ *Visión general del campo de la trascendencia*

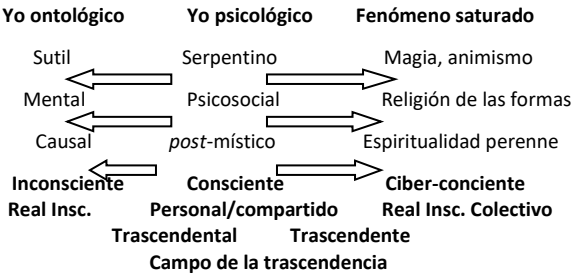
Reiteramos una vez más, la trascendencia es la totalidad[151] y solo se la puede entender aprehensivamente a través de sus dos campos de manifestación: lo trascendental y lo trascendente; aunque ambos como percepciones psíquicas.

[151] Totalidad que aquí llamamos "mente", "*Tad ekam*" "*Budacitta*", etc. como fondo real común y unitivo que al manifestarse en las luces y sombras de la consciencia deviene el yo dual. *Op. Cit*.

En el campo trascendental o idea del *Dios interno,* como ámbito sagrado, hay un predominio del yo ontológico y del sector oscuro del mismo como inconsciente *áurico* (individual y compartido), de planos o complejos hipotéticos de latencia de emociones sutiles, arquetipos imaginarios mentales y causales espirituales que recubren al yo óntico o al ser sin tiempo (metenconsciente). "Recubren" en el sentido de poner en evidencia. Ahora bien, en la dirección opuesta, hacia lo trascendente como campo externo de percepción que incluyen constantes circadianas reales arquetípicas colectivas conscientes e inconscientes como idea de un *Dios externo* como Ser supremo y como ámbito santo, hay un predominio de la vigilia del yo psicológico que se enmascarara de acuerdo a las condiciones heredadas y manifiestas en el ambiente en, primero la identificación más fuerte como yo prakrítico o adámico (naturaleza material y cuerpo físico respectivamente), luego en un yo simpático, sea serpentino en la niñez (tendencia a la magia y al animismo) y psicosocial en la etapa adolescente y adulta, esto seguirá hasta su muerte (donde es esa linealidad existencial practicará algún tipo de religión de las formas), a menos que medie una experiencia mística extrema y modifique sus campos yoicos al emerger el plano causal-espiritual a su consciencia y devenga en un hombre realizado o redimido. El redimido es el que crucificó su yo por *per-don,* no por volición; vale decir, la experiencia *le vino* o *le fue dada* y no la buscó por medios artificiales; por tanto, *realiza su iluminación dentro de la estructura de la redención*. Esta iluminación por causa de la redención vivida consiste en la aceptación del sentido de la muerte como nada (se asume original), en otras palabras, la no permanencia de la individualidad *postmortem,* celebrando la vida presente en la contemplación mayor.

Esta aceptación de la finitud lo liberará de la religión de las formas y será un ser ético (ética del silencio) que desplegará su espiritualidad perenne.

Si cada "capa" del yo psicológico pertenece a un estado inconsciente, que, a su vez le corresponde a la parte escondida del yo ontológico, bien podemos inferir ahora que mientras el yo ontológico es potencial, no manifestado y es siempre igual a sí mismo, la dialéctica del yo psicológico es móvil y activa y se desplaza en progreso o regreso en cada espacio de sus modos constitutivos. Recordemos un tratado estudiado anteriormente, este yo psicológico se moviliza entre la mentalidad prelógica o mágico-religiosa y la lógica o científico-cartesiana. Cada nivel de este yo es una pulsión libidinal egoica compuesta de instintos, impulsos, valores y necesidades. Si hay discontinuidad se lo considera neurosis en diversos grados. En cada nivel del ego hay necesidades distintas y pueden confundir al viajero del ente en sus niveles de idem-entidad. Por tanto, cada desarrollo del yo está sostenido por un tipo distinto de conducta hacia lo santo o "Dios concepto" y despliega una transparencia del yo ontológico dejando salir espacios inconscientes que afectaran la estructura general. Veamos:



TRATADO VI
EL YO PRAKRITICO O ADAMICO

§*Primeras consideraciones*

Desde el momento en el que el yo óntico o el ser se materializa (*jīvātma*), pasando por los procesos inconscientes espirituales, eidéticos y sensitivos, deviene en una *naturaleza* predominantemente material, *física*: este es el misterio de la encarnación. Arcano, a partir de lo cual, adquiere sentidos que le dan un tipo de centralidad yoica y adquiere consciencia de sí y conciencia del mundo externo. Como venimos intuyendo, este externalismo como plano espacial real no es accesible a la consciencia de modo directo sino a través de la psique dual, y por tal, es como un inconsciente colectivo. Esta red o tela, que en India se la conoce como *maya* —sombra platónica— es lo que lo confunde acerca de qué es la verdadera realidad. En este sentido repliega al ser al fondo neutro y lo sustituye por proyección en una figura de autoridad, sea en lo paterno o sea en un Dios concepto que le da la cultura. De este modo, el ser reprimido y anulado se eyecta a la luz consciente en una figura que puede ser la del Padre como súper yo y analógicamente la de Dios como supra-yo. Pero, en cualquier caso, el ser cuando entra en el campo del otro se pierde al devenir en entidad. Mientras el ser queda replegado al ala inconsciente (*Deus otiosus*)[152], el ente o yo asume el papel preponderante (héroe) en la consciencia. Ahora bien, el proceso de concepción corporal dentro de un cuerpo materno como "sobre-construcción" que parte de una raíz óntica (*mûla banda* o "llave raíz") es lo que

[152] Similar al concepto tomista *Deus absconditus* o Dios oculto. Cf. Weber, M.: *Selections in translation*, USA, 1978.

aquí, en este estudio, denominamos tanto **yo prakrítico** como **yo adámico**. Por lo cual, ya ha llegado el momento de ofrecer una mayor precisión en cuanto a la designación "*prakritico*" y "*adámico*"; que si bien son conceptos análogos no podemos inferir que sean exactamente lo mismo.

La palabra *prakṛti*[153], hasta donde se sabe, es de origen sánscrito y es una expresión que utilizan las filosofías de la India, tanto del Vedānta-yoga como del Sāṁkya y del Tantra, y alude a una "prima cración", *fuerza* motriz o materia primordial con que está constituido el universo (recordemos lo tratado anteriormente y las referencias a la metafísica tomista). De este modo, es la "*naturaleza de lo material*" como secuencia que va desde el espíritu puro hasta lo sutil o caótico formativo (*mûlaprakṛti*) y se densifica en las *guṇas* desde *sattva* hasta *tamas* (como el *purusha* en el tiempo de *ānanda* hasta *cit*). Lo que quiere decir, que este término, da la sensación y parece aludir a una corriente direccionada en progresión (lo *tras-scendere*; recordamos una vez más lo trascendente y trascendental) y etérica (*ākāśa*) hasta llegar a su materialización cristalizada o de "bulto", pero siempre en el ámbito de la *physis* y dentro del recinto de *lo femenino.* En cambio, el término *adámico,* tomado obviamente del contexto bíblico, ya designa a lo corpóreo mismo, a lo concreto como obra realizada. El ser terminado en el ente. Reiteramos entonces, mientras que *prakṛti* es **el proceso** invisible (*mûla*), escondido u oculto (inconsciente) de cristalización desde la materia sutil potencial (esperma) hasta la materia grosera dentro del cuerpo femenino (*Adī Sa̲kti*), lo adámico

[153] En sánscrito es la "forma fundamental", la naturaleza originaria activa, lo femenino. También se la traduce como la energía del cosmos y la base de *maya*.

es siempre materia grosera —fuera de lo femenino— como **lo concluso.** Causa y resultado. El proceso de armado y lo acabado. Como tal, lo adámico es el que sufre los cambios temporales y espaciales (el yo serpentino y el yo psicosocial como egos simpáticos), quien finalmente padece el envejecimiento hasta el óbito del *humus* o el *adama* האדם (lit. "el hombre", "lo terrestre"; y en otra vertiente "la humanidad") como barro o lo corporal que "vuelve al polvo". La impermanencia dolorosa que intuyó el Buda. De esta manera, si el yo óntico o el ser, se expanden primero en *purusha* o plano espiritual o causal, concomitantemente la naturaleza material de la consciencia adquiere en *prakṛti* la condición de *manas* o plano mental, siendo su función principalmente, según Suzuki[154], la de reflejar, crear anagógicamente las correspondencias entre sujetos y objetos en la consciencia acumulando arquetipos todavía no manifestados en la oscuridad del yo ontológico o "cara yoica inconsciente"; adquiriendo así su primitividad lógica de la densidad más cercana a la materia viviente que es el plano sutil o emocional (lo sentiente) hasta concluir en un "cuerpo terminado", el yo adámico o el cuerpo fisiológico del ente, siendo primero un embrión, un feto y luego un neo-nato.

Se evidencia entonces, que es posible utilizar el lenguaje de la filosofía oriental, de la metafísica y del texto bíblico, y a la vez, establecer el mito de la redención en la que el ser o *ātma* (Del hebreo נפש lit.: "viento"; "respiración"; "alma"[155]) se *encarna* —utilizamos aquí el lenguaje de

[154] Studies in the *Lankavatara Suta*, p.p. 190.

[155] En el contexto bíblico נפש "alma" designa al "ser", no como ser en sí, sino como ser hacía algo, es decir, cómo "ser vivo" y destaca una interpretación claramente monista en sentido antropológico. El lenguaje bíblico no posee recurso para la

Gabriel Marcel— en el yo adámico. Este, ahora posee un tipo de idem-entidad corporal y el cuerpo del yo extiende su influencia a las partes que lo conforman como unidad biológica (*bio*).

Ahora bien, este viaje de transmutación posee etapas evolutivas o transformadoras del mismo yo, sostenidas por medio de una actividad sexuada que permite comparar la relación entre el psicoanálisis freudiano y la psicología analítica junguiana. Conviene decir a esta altura de nuestro análisis, que la relación entre ambas concepciones se da entre la libido como sexualidad en el subconsciente, y más profundamente en el *ello,* y entre la estructura general de la mitología universal en la energía libidinosa y como necesidad de crecimiento espiritual, que Jung colocó en la hipótesis de los arquetipos del "inconsciente colectivo". Por tanto, en este estudio, se usará un mapa distinto de la teoría del inconsciente (que en el siguiente libro se explicará ampliamente), pero, por ahora solo diremos que este "espacio" oscuro es lo que aquí llamaremos "áurico": "individual" (Rank y Freud), "compartido" y "colectivo" como "lo real" (Freud, Jung y Lacan), con la intención de aunar estas teorías en un campo total (luego llevadas al ámbito de lo transpersonal —Wilber y Grof—).

En poblaciones biológicas sexuadas, como sucede entre los animales y entre los humanos, el individuo está definido y limitado por un genotipo que muere con él (la vida como condicionante). Sin embargo, la actividad sexual sistemática muestra la estructura de muerte y resurrección

---

diferencia ontológica. En cambio, en Oriente la cosa cambia: *ātma* es "aliento" o "principio de vida" *prana*, que en la época de los Upaniṣad adquiere un carácter metafísico de espíritu absoluto equiparándose al *Brahman*. Cf. Tola y Dragonetti: *Filosofía de la India*, México, 2008 pp.119-139.

en la incesante renovación y continuidad de sus poblaciones (la vida como condición). Esta perennidad perceptible a la mente como totalidad da la idea de eternidad y de lo divino como campo de la trascendencia. Ahora, si cada individuo forma un gameto de un solo tipo, los sexos se separan y la especie comprende representantes machos y hembras. De esta manera, el espectro de estudio puede ser abordado desde tres accesos que se interrelacionan: 1) el aspecto **filogenético** con su historia biológica o historia del mundo sostenida por la dialéctica de las civilizaciones, lo que marca la injerencia del mundo sociopolítico y de la religión de las formas[156]. 2) Aspectos **ontogenéticos,** psicológicos (como los que estamos analizando aquí). 3) Aspectos **sociogenéticos** en el sentido que la sexualidad misma podría sostener la base de la construcción de una sociedad, y tener la necesidad de que dicha estructura organizada y nucleada en clanes (políticas) contribuya a las conductas sexuales que regulan la interacción de los géneros; asimismo, por esa misma diferencia sexual el ente se disocia y se angustia. Entonces, es tan fundamental la sexualidad que de ella depende la perennidad del ser en los diversos entes. Según A. Langaney "cualquiera sea, el hombre desciende del sexo"[157]; palabras que nos recuerdan a la generación bíblica desde Adam como descendiente de Dios hasta el sujeto actual[158].

---

[156] C. f. Marcuse, H.: *Eros y civilización*, Buenos Aires, 1999. Cf. Reich, W.: *Psicología de masa del fascismo*, Bs. As. 1972.

[157] *El sexo y la innovación*, Buenos Aires, 1987.

[158] Aquí aparecen las constantes de la naturaleza desde lo real o los arquetipos del inconsciente colectivo que postuló Jung, perennidad en la naturaleza cíclica y en la interacción de los sexos, vale decir, del caos diferencial se busca instintivamente el

I EL TIEMPO PRE-PRIMORDIAL DE PRAKRITI

Como ya estudiamos en tratados anteriores, los mitos comienzan, en no pocos casos, con el *no-nada* o el *no-ser*, con lo que no estaba hasta llegar a la *materia* informe, caótica como naturaleza creativa. Por ejemplo, en la mitología egipcia, el caos pre-creacional está representado por una serie de parejas primordiales de carácter divino. Estos, ya aparecen en los textos del Reino Antiguo y predominan especialmente en el I Período Intermedio con el relato del océano acuático del *nun* cuyos jeroglíficos representan líneas de aguas, toldos o recipientes líquidos (tres vasos). De esta manera, el número tres probablemente indique su plural. También se los representa con el signo del "techo del mundo" (*nt*); este techo es, por lo general, femenino. Ahora, estas "aguas" son "fecundadas" y aparece el pre-cosmos. Lo interesante es remarcar que la creación deviene y se determina por la unión de los opuestos. En el caso de Egipto, que venimos tratando, se los denomina *nun* y *naune(ṭ)*; como en Mesopotamia es la mezcla de Tiamat y Apsŭ, son líquidos femeninos y masculinos; o en India refiere a la lucha de Indra contra *Vṛttra,* la serpiente primordial sobre las aguas de la cual emerge el huevo cósmico de Brahma o falo (*liṅga* sobre *yoni)*. En lo biológico, la "apertura" es penetrada por el macho en la cavidad de la hembra; esa unión sexual, en el lenguaje mitológico, es el origen del ser o Atum[159] o

---

orden y, en esa dialéctica real (tesis-antítesis-síntesis), se sostiene la vida como condición (ampliaremos).

[159] Según Budje, el *sahu* ♀ es Atum, en la traducción es el misterio de la respiración, muchas veces asociado a *aju* o la "iluminación".

ātman como comienzo respiratorio hacia la construcción del ente. De ese modo, el paradigma masculino que penetra lo femenino está representado por los mitos como la unión divina, y en el campo biológico los órganos genitales, como "dadores de vida" en el inconsciente áurico, prevalecen en el ámbito latente arquetípico en modo apoteótico, como deidades primigenias y generativas. El simbolismo de la cruz guarda sin duda las mismas correspondencias de la intersección de opuestos, mientras que la línea enhiesta forma el falo erecto, la línea cruzada horizontal es la vagina, para dar origen al proceso de transformación, que entre los egipcios era el *ânj* (como el aparato femenino reproductor completo). En el Budismo tibetano, Vajradhara, el Buda primigenio o diamantino (el no-ser que habita en el *ogmin* o inconsciente), porta en una de sus manos un *dorge* o pene y en la otra una campana cuya forma cóncava representa el *yoni* o la vagina donde el *dorge* "erecto" deposita por explosión (eyaculación) la sustancia o el germen de la vida (semilla)[160]. Al depositarla o crear los *rupa* de Buda o cuerpos como naturaleza prakritica, se *da el ser* de la cosa inconsciente hasta su desarrollo como entidad (*budacitta*) consciente[161]. El mito yoruba es de notar. Una larga cadena

---

Cf. Budge, W.: *El libro egipcio de los muertos*, Buenos Aires, 1992. pp. 61; *Recueli de Trawaux* línea 143.

[160] Osiris significa literalmente "la semilla"; "semen".

[161] Si bien el budismo carece de mito de creación, ya que para su mentalidad el cosmos siempre existió, hay algunas referencias interesantes para tener en cuenta. El *Digha Nikaia*, *sutta* 27 (*aggañña sutta*) menciona una oscuridad primigenia donde "el tiempo" se contrae y luego se extiende con más fuerza. De esta acción *karmica* se genera como reacción a una pareja dual de luz y oscuridad.

fálica de Olorum es lanzada sobre las aguas "penetrándolas" (unión sexual) convirtiéndose en Oduduwa, quien arroja semillas sobre las mismas para crear el reino de *Ifé*. Los mitos nórdicos nos hablan de dos principios, uno luminoso y solar, Muspelheim, y otro frio y lunar, Niflheim; estos son paridos de una cavidad oscura y sin fondo, el *ginnungagap*. En Grecia, la Madre Tierra surge del caos oscuro, y mientras dormía pare a Urano. Gea es preñada por su propio hijo. Este mito corresponde a mito indio de Varuna, hijo de la tierra[162].

A continuación, para proponer una correspondencia, transcribiré un fragmento de la obra de M. Cocude[163] en el que describe el proceso ontogenético desde una explicación biológica para cerrar la comprensión de las idas en otro plano:

"Netamente diferenciados por el sexo, tanto anatómica como fisiológicamente, contienen siempre glándulas mixtas, que producen, por una parte, gametos y, por otra, hormonas, vías de conducción y un órgano de copulación.

El aparato masculino: Los dos testículos situados en dos bolsas (escroto), están formados por dos tejidos; por una parte el tejido testicular, constituido por un millar de tubos semiféros replegados sobre sí mismos que contienen los espermatogonios, células madres de los espermatozoides, y las células de Sertoli que ayudan al buen desarrollo de la espermatogénesis; por la otra, el tejido conjuntivo laxo, rico en vasos sanguíneos, que contiene numerosas células intersticiales de Leydig, que segregan las hormonas masculinas (entre ellas la testosterona). El tracto genital está formado por una red de canales, el epidídimo, el canal deferente y la uretra, que encaminan los espermatozoides desde los testículos hasta el pene (…). El conjunto líquido más los

[162] Graves, R.: *Los mitos griegos*, Bs. As. 2010.
[163] *El hombre biológico*, Buenos Aires, 2006.

espermatozoides constituyen el esperma. El órgano copulador es el pene. Por efecto de la excitación sexual, se torna rígido, aumenta su volumen y se endereza gracias a sus órganos eréctiles, los cuerpos cavernosos y el cuerpo esponjoso (…). El esperma es expulsado fuera de las vías genitales, brutalmente y por sacudidas, en el curso de la eyaculación.

El aparato femenino: Los dos ovarios están compuestos por dos partes distintas: una externa o cortical, formada por un tejido conjuntivo denso en el que están insertos folículos ováricos; la otra, interna o medular, compuesta por vasos rodeados de tejido conjuntivo (…). El tracto genital es el lugar de encuentro de los gametos y el lugar de la gestación (…). El útero es un músculo hueco del tamaño y la forma de un higo, constituido por dos partes; el cuerpo, que asegura la implantación del cigoto y el desarrollo embrionario; el cuello estrecho, que se abre a la vagina como órgano femenino de copulación (…).

La fecundación: Consiste en la unión de un espermatozoide y un óvulo para crear un nuevo individuo (…) donde los dos gametos se deben encontrar, reconocerse y fusionarse. El encuentro se produce después de un recorrido sembrado de emboscadas para los espermatozoides. En general la vagina es un medio hostil para los espermatozoides por su pH ácido y la consistencia de su flema (…). Los gametos seleccionados llegan a la cavidad uterina en la que muchos son destruidos".

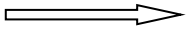
De esta manera, no solo en el caso copulativo (cruz), eyaculatorio y conceptivo (cruz globular) es visto por los mitos como *cosmogonía*s o actos creadores de Dioses, sino que también, estas secuencias del desarrollo de la naturaleza pueden leerse como *viajes del héroe*, donde eyacular es un modo de morir por desprendimiento y llegar a fecundar a un óvulo maduro es un modo de renacer. La cavidad vaginal es simbolizada, en este caso, como un tipo de "calvario" (pH ácido) donde perecen hostilmente los espermatozoides. Pero a veces hay un vencedor de la

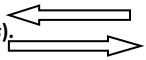
muerte. Y en otra lectura el acto eyaculatorio o menstrual, como contraparte, puede ser visto como lo *teleológico* o la acción de morir hacia un fin definitivo. Queda clara entonces nuestra hipótesis, y se ilustra como los tres grandes temas de la mitología, como estructura se dan en forma holográfica en el acto genérico y sexual; a saber: eyaculación (muerte o final τελος), el acto copulativo (creación, génesis, κόσμος), y además corresponde al *viaje del esperma* por el tracto femenino como el viaje del héroe (muerte y renacimiento καταβασις/ανάβασις).

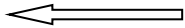
El mismo paradigma se presenta en todo el curso conceptivo y en el desarrollo del nuevo individuo. Este "viaje de la vida" es un proceso para formar el embrión (pre-natal), el feto (perinatal; que abarca el antes y el después del parto) y el niño luego del parto (neonato). De este modo, el desarrollo del sujeto es depositado en la oscuridad mistérica del inconsciente compartido y se vislumbra en la mitología universal como *mitos de creación*. Concomitantemente, este desarrollo, es leído en otro orden de cosas como mitos que funcionan como emblemas (sobre, o flotantes) al primer relato creador, que en este desenvolvimiento es visto como el camino del héroe a su muerte (útero) del que deberá salir o ser dado a luz (resurrección a otro modo de vida y de ser)[164], y desde la mitología apocalíptica como la muerte y la transformación en algo diferente en algún otro plano de existencia *postmortem* (retorno a la tierra).

Veamos esto en el cuadro sinóptico para comprenderlo mejor:

[164] En el Antiguo Egipto, el difunto era preparado para ser llevado a la tumba (útero). Aquí se dan muerte, renacer (viaje a Sirio) y viaje último (viaje a Orión *Sahu*).

Cosmos: Eyaculación, cópula y desarrollo del feto (*trans*). 

Monomito: Retorno al vientre materno, renacer o parto (*pre-trans*). 

Teleología: Retorno a la madre tierra (*trans*) 

II MULAPRAKITI Y ONTOGENESIS

Repasemos. En el plano mitológico, esto que estuvimos considerando corresponde a los mitos cosmogónicos o mitos de creación que sincronizan con los sistemas biocósmicos (muerte y resurrección solar, lunar y de la vegetación), pero en el plano ontogenético su lectura es la del desarrollo del yo a la largo de la vida, es decir, de *su* vida particular, desde su concepción y nacimiento hasta su deceso en la muerte. Ahora también, en el plano sociogenético corresponde al incremento de las civilizaciones, su ascenso y su descenso como procesos históricos. Por ello, podemos hacer una relación entre la historia del mundo y la historia del hombre, de sus mitos, y de la vida del yo en el lapso del ente entre el nacimiento y la muerte. Desde este nivel interpretativo todo pasa a cobrar otro sentido y los procesos de avance humanos se abren a una gran claridad[165].

Ahora ¿cuál es el significado de los nueve meses del ser en la cavidad materna? Sin duda, en una primera lectura, es que el ser llegue a convertirse en ente o que el ser sea *arrojado-al-mundo* como *Dasein*. Entonces el ser (*Sein)* pre-natal vive como en una "edad de oro", imbuido en una unidad indiferenciada femenina, donde todo es uno como absoluto. Se cree que durante el embarazo, cuando se forma su cerebro, puede que sueñe y que tenga una

[165] Cf.: Toynbee, A.: *Estudio de la historia*, Barcelona, 1997.

mínima capacidad de consciencia, así como algún tipo de sexualidad. De este modo, todo ese mundo ambivalente, tétrico, oscuro, tremendo, satisfactorio y fascinante, es plausible que se lleve impreso en lo inconsciente, y que, a su vez, sea la raíz de la creación de la religión de las formas (con sus aspectos mágicos esotéricos). Así que los planos vitales causales o espirituales, los intelectivos mentales y los emocionales sutiles, se desarrollan en esa obscuridad o *atanor* como en el seno de una Gran Diosa[166]. Este proceso será en su formación, como ya dijimos, inconsciente. Es una intuición de unidad óntica lo que lo acompañará toda su vida. Este inconsciente, en un sentido, *es compartido* (esta experiencia es común, es decir, le ocurre a todo ser vivo que sea mamífero), y en otro sentido análogo es además individual (dentro de la igualdad, las condiciones biológicas, psicológicas y sociales serán distintas de un sujeto a otro). De esta manera, se puede sostener la hipótesis de Jung de un fondo flotante "colectivo" mitológico y arquetípico (distanciándonos de la interpretación espirita que, por momentos, perseguía al psicólogo suizo), y por el otro, aceptar la idea de Freud de un *ello* con remanentes arcaicos irrecuperables además de un subconsciente probablemente accesible bajo algunas circunstancias en la forma de experiencias individuales. De hecho, las vivencias prenatales son las raíces de muchos de los traumas (estrías mitológicas) que padecerá el sujeto a lo largo de su existir. Venir al mundo es perder el ser, es confusión, miedo, aniquilación, cólera, desesperación. Es una crisis. Sin embargo, pronto olvidamos esas experiencias, se esfuman de la luz de la consciencia, se

[166] Aquí el proceso debe ser leído como el de la Alquimia, pero en sentido inverso, del *rubedo* (ser), *citrinitas* (causal), *albedo* (mental) y *nigredo* (sutil-físico).

sumergen en un abismo y no tenemos acceso a ellas desde la vigilia. La mayor parte de nuestras experiencias infantiles y la totalidad de las prenatales, son enmascaradas, están omnipresentes metaliminalmente e irrecuperables desde la consciencia, y solo son accesibles por simpatía con el mundo real a través de símbolos, mitos religiosos y leyendas culturales, de hadas y Dioses, cuyas narraciones transcurren en mundos extraordinarios y utópicos. Por tal la significación arquetípica y la posterior simbolización de esas realidades experimentadas en un oscuro pasado, son reflotadas en la vida infantil y período medio (adulto), en resabios *anímicos* de realidades mágicas y representaciones religiosas. Estas emergen desde el inconsciente compartido o *áurico,* que funciona como un plano intermedio reconocido por todas las tradiciones primordiales, desde el sector espiritual hasta el existencial mental y emocional sutil o astral, en la que el sujeto depositará en estos conceptos su carga de *potencia* con las que los arquetipos son dotados. Estas potencias psíquicas arquetípicas son el correlato de los instintos en su densidad biológica y, a su vez, puede que sincronicen con los ciclos biocósmicos en el plano espacial de lo real y como "lo colectivo" (la experiencia anual del ciclo solar, las cuatro estaciones, el nacimiento de la vegetación, la muerte y resurrección diaria de los astros es una vivencia colectiva y ancestral, etc.).

Estos símbolos matrices acompañan al yo durante toda su vida y quedan *encastrados* o *varados* en algún punto olvidado de nuestro pasado personal, pero presentes como huellas mnémicas aparecen plasmados en la biósfera, pudiendo emerger cuando menos se lo espera en forma más o menos natural en material de sueños, red de complejos, actos fallidos y condicionamientos de la

conducta en distintas etapas del desarrollo egoico con un correlato factual. Esto bien puede explicar el contenido de la trama de los sueños que son análogos con la trama de la mitología universal. Mientras que los contenidos encastrados del inconsciente individual pueden ser predominantemente canalizados por la libido freudiana, erótica, a través del yo psicológico (etapa oral, anal, fálica), los contenidos del inconsciente compartido son realizados mediante el yo ontológico en estructuras religiosas universales en el campo de lo real y otras estructuras locales en pulsión de muerte (volveremos sobre esto). Emergen en el tipo de religión que elija el sujeto, en como desarrolle su personalidad, su sexualidad, en sus implicaciones en el complejo de Edipo, y también mediante el trabajo arqueológico del psicoanálisis con su capacidad de encontrar los "clivajes". No son imágenes que estén "autorizadas" a "subir" desnudas a la consciencia o a aparecer en la claridad de la misma, por ello son de categoría inconsciente, son *mana* y *tabú*, de carácter reprimidas. Se manifiestan vestidas en conductas, decisiones y proyecciones. Cuando una circunstancia del mundo real las actualiza por coincidencia, pueden estallar en emergencias espirituales, fenómenos parapsíquicos o crisis existenciales que son percibidas como hierofanías o intervenciones sobrenaturales. Intentar que dichos contenidos se manifiesten de modo artificial en sesiones de magia simpática o ceremoniales litúrgicos de invocación donde se manipulan a "voluntad" a los "demonios" encerrados en el *tártaro* a través de símbolos secretos y ritos correspondientes, es decir, pretender despertar a estos contenidos de fuerzas ocultas de la naturaleza, del campo sutil o astral, y que "flotan" en el mundo objetivo es

una práctica sumamente peligrosa. El mismo Jung consciente de esto advierte:

"El empleo indiscriminado, al estilo de aficionado, de métodos psicodélicos equivale a jugar con fuego. Debe desaconsejarse insistentemente. Es especialmente peligroso este modo de proceder cuando se pone al descubierto el estrato mitológico del alma, porque su contenido ejerce habitualmente un efecto de fascinación sobre el paciente. En ciertos casos, la actuación psicoterápica puede afectar una psicosis latente y transformarla en una fase florida[167]".

Entre los modos simpáticos, en los que puede manifestarse las experiencias intrauterinas e infantiles olvidadas, están la de la religión de las formas. Los cultos mágicos-religiosos poseen una potencia energética inconsciente o lado esotérico con anclaje real. Utilizan estímulos prenatales por medio de ritos de simulación de concepción y de parto, que reviven las experiencias perdidas en el origen del yo. Ponen, de este modo, en peligro la estructura egoica sutilizándola, llevándola hacia su génesis, así como reactivan instintos sexuales perdidos en mundos prehistóricos de la psique por repetición litúrgica. Sin duda, la religión siempre es una parodia, una simulación, pero la intención es la experimentación auténtica de lo santo/sagrado en la inducción de un renacimiento. Su mímica es el campo de la magia y del rito religioso, pero su revivificación *real-real*, es una experiencia y un acontecimiento místico (que luego estudiaremos en detalle). La misma mímica se utiliza como garantía de la no perdida yoica. Pero por ahora, solo diremos que morir es regresar al vientre materno, y

[167] Jung, C.G.: *Zentralblatt*, 1935.

renacer es volver a vivir el parto olvidado como desprendimiento. Este tipo de búsquedas son motores existenciales y son, sin duda, ontogenéticos, pero llevado al campo de lo sociogenético corresponde a las utopías colectivas de la psicología de masas (*egrégor*[168]), como el "Reino de los cielos", "las revoluciones marxistas", "lo absoluto de la historia en Hegel", etc. Aquí las búsquedas espirituales internas de totalidad se tornan en el campo político en siniestros totalitarismos. El hombre fue arrojado al mundo dual desde la unidad de su madre con sentido a la muerte, y *debe* regresar a ella, volver a casa, es decir, morir, no en lo *trans* como suceso biológico y natural, sino en lo *pre* (retorno a la madre como un tipo de muerte analógica), para re-nacer y darle ahora un significado liberador al sentido de la redención.

En la existencia intrauterina y neonatal se conforman casi la totalidad de los arquetipos matrices del inconsciente compartido, y son eyectadas como máscaras individuales en los distintos planos de realidad e identidad donde se intuye la coincidencia en el plano socio-familiar y en los sistemas biocósmicos constantes de carácter colectivo. De esta manera, se percibe que los arquetipos son fantas-males, en el sentido que están latentes en el proceso interno de la psique como presentes en el mundo de afuera, es decir, en la naturaleza. Dicho haz es lo que Jung llamó complejos. Pero ¿cómo definir a los arquetipos? En la teoría de Jung son esencialmente constantes de "imágenes" que pueden adoptar vida autónoma, aunque este concepto lo fue modificando a lo largo de su vida. En *L'Homme à la découverte* lo presenta en estos términos:

---

[168] "Alma colectiva" o "espíritu colectivo", en el sentido de ideas, pasiones, pensamientos. Es un término nacido del seno del ocultismo, que utilizamos aquí por ser funcional.

"El arquetipo… designa una imagen original que existe en el inconsciente. El arquetipo es también una especie de complejo; pero, contrariamente a lo que hemos estudiado hasta ahora, no es el fruto de la experiencia personal; es un complejo innato. El arquetipo es un centro cargado de energía. El dragón, por ejemplo, constituye una de estas imágenes originales arquetípicas"[169].

J. Jacobi, en una interesante exégesis de Jung nos aclara mejor el panorama:

"Los arquetipos son, por definición, factores y motivos que ordenan los elementos psíquicos en ciertas imágenes, que podrían llamarse arquetípicas, pero de tal manera que no pueden ser reconocidas más que por el efecto producido. Existen preconscientemente, y forman probablemente las dominantes estructurales de la psique en general…"[170].

Y luego agrega:

"El inconsciente colectivo, como totalidad de todos los arquetipos, es el sedimento de toda la experiencia vivida por la humanidad desde sus más remotos principios"[171].

Según E. Vitulio, desde una mirada más esotérica los define así:

"Digamos que la actividad de esos planos superiores (…) incluye un aspecto de singular importancia por su correlación con todo lo que observamos a nuestro alrededor, incluso nosotros mismos. Este aspecto son los arquetipos, que son formas patrón de todo cuanto existe en el universo, desde las formas más

[169] Pág. 366.
[170] JAC. Pág. 31.
[171] Ib. Pág. 35.

rudimentarias en el mineral hasta las ideaciones más puras que son capaz de llegar el ser humano. Para alcanzar debidamente el concepto de qué es un arquetipo o una forma arquetípica, digamos que es la idea o la imagen en abstracto, de una determinada forma y que actúa como molde o matriz capaz de reproducir infinitas veces esa forma cada vez que deba proyectarse en el plano de manifestación (…). Ciertas formas de conducta y modos de proceder que adopta el individuo o la sociedad responden al pensamiento que fijan las formas arquetípicas correspondientes"[172].

Huston Smith hace la siguiente definición:

"Uno de los componentes impersonales más importantes del plano psíquico son los arquetipos. Aunque su verdadera morada resida en el plano superior, los planos inferiores se derivan de los superiores y, por tanto, cuando aparecen en el plano sutil no son más que un reflejo de los originales que moran en el plano celestial superior. No olvidemos que los distintos mundos de la creación no son sino entramados de sombras que dependen de los arquetipos del mundo superior y, en consecuencia, todos los fenómenos son cualidades divinas ilusoriamente erosionadas por la nada. Por ello los arquetipos aparecen en el plano terrenal en tanto que las formas que moldean la materia que, de otro modo, estaría incompleta y, aunque se hallan más presentes en el plano sutil que ahora estamos considerando, sólo alcanzan su expresión más pura en el plano superior en tanto que Ideas o Formas platónicas.

En el plano intermedio, sin embargo, se asemejan a los arquetipos estudiados por Jung, los símbolos que aparecían de forma tan recurrente en los sueños de sus pacientes y coincidían hasta tal punto con la mitología universal (desconocida, por cierto, para muchos de sus pacientes), que le llevaron a concluir que debían alojarse en una suerte de inconsciente colectivo común a toda la humanidad. Pero no estamos hablando aquí de

[172] *Religión y existencia*, Buenos Aires, 1970.

elementos pasivos (…), sino que parecen dotados de una energía propia, lo que llevó a Jung a considerarlos como correlato psíquico de los instintos biológicos. Así como nuestra vida física se halla determinada por los impulsos biológicos, nuestra vida psíquica se va moldeada por la presión de los arquetipos"[173].

De este modo, tomando en cuenta lo que nos es funcional a nuestra tesis, podemos enlazar el modelo junguiano, más cercano a las filosofías primordiales, y el freudiano, más adecuado a la concepción material, alternativamente[174].

Pero antes de cerrar este apartado se me impone un breve disenso con la idea de Jung sobre los arquetipos. Sin quitar el valor de las observaciones del médico suizo, el arquetipo, que él descubrió mayormente por introyecciones personales y, en menor medida, por la observación de los pacientes, además por estudiar exhaustivamente la

[173] *La verdad olvidada. El factor común de todas las religiones*, Barcelona, 2001.

[174] Papus, hace una definición de la doctrina esotérica conocida como plano astral (que nosotros llamamos sutil) y es bastante similar con la idea junguiana, que reproducimos aquí, ya que está estrechamente relacionada con nuestra hipótesis del *inconsciente áurico*: "He aquí un artista que tiene la idea de hacer una estatua (…) ¿Qué es en suma esa estatua? Una imagen física de la idea del artista existente en su cerebro (…) encontrará su forma original siempre viva en su cerebro y podrá rehacerla según la idea que le sirve de patrón. Hay un medio de prevenir la pérdida de la estatua una vez terminada: es el vaciado. Así se obtiene un clisé, un negativo, de la imagen que ha sido moldeada, de modo que siempre que se reduce la operación en el molde surge la forma primitiva sin que intervenga la mano del artista. Basta, pues, un negativo de la idea original para el posible nacimiento de multitud de imágenes positivas". *Tratado elemental de ciencia oculta*, Barcelona, 2002.

mitología nórdica y gnóstica, el arquetipo, si bien es patente su presencia, este debe ser superado para la realización del ser en la redención. El problema es que el arquetipo es fijista y traumático, y pone en tela de juicio la libertad del ente. En dicho caso solo debe verse clínicamente como una emergencia necesaria para compensar los contenidos de la psique consciente con los archivos inconscientes, y una vez eyectados a lo colectivo, no someterse a ellos, sino armonizarlos e integrarlos con las constantes de la naturaleza, de ese modo luego estudiaremos la contemplación en el yo postmístico.

III VIDA INTRAUTERINA Y RITUAL

III 1 Parto y rituales de pasaje

El "pasaje" de la experiencia prenatal a la postnatal está señalado por el trance del parto. Sin duda, esta vivencia es una clara crisis de cambio y marca indeleblemente al ente, como ya estudiamos en la teoría de Rank. Esta estría psíquica se lleva toda la vida de manera inconsciente, aunque tiende a emerger a la consciencia en forma de actitudes y en ciertos modos de entender la vida y la sociedad. La vía que nos ocupa aquí, y que corresponde por analogía, son los llamados "rituales de pasaje". Los rituales de pasaje o de paso, tienen que ver con una inducción al cambio de *status* ontológico, es decir, se comprenden como morir a un modo de ser y renacer en otro modo de ser. Por ejemplo, el bautismo cristiano, el *benei mitzbá* judío o el *ḥajj* en el Islam, etc. M. Eliade explica[175] que las sociedades "primitivas" (arcaicas diríamos), poseen una conducta coherente de las tradiciones míticas y

[175] Eliade, M.: *Muerte e iniciaciones místicas*, Bs. As., 2008.

corresponden a una *concepción del mundo,* y esta concepción le será revelada ahora al novicio en el curso de una *iniciación*. Es una dialéctica "sagrado/profano" como *separatio*. El adepto no llega a ser digno de una enseñanza sagrada más que al término de una preparación espiritual. Por lo tanto, corresponde a una muerte del novicio y una resurrección de este conocimiento en él que lo inicia a su nueva idem-entidad y con un acceso a un espacio prohibido.

No soy muy amigo de llenar los espacios de este estudio con una multitud de casos. El lector interesado puede consultar la bibliografía correspondiente. Solo citaré a modo de ejemplo algunos sucesos coyunturales, ya que son funcionales a nuestro estudio e ilustran el punto.

La situación primitiva nos hace suponer que las madres de entonces sentían alegría cuando los niños estaban recubiertos con las membranas fetales. Cuando no sucedía así, los niños "desafortunados" eran recubiertos por pieles de animales simulando la situación. Parece que estudios recientes demuestran que el humano nace demasiado pronto, antes de la mitad del tiempo requerido. Por tal motivo su primer año el niño vive como si estuviera en esa condición fetal. Ritos egipcios rurales, muestran que el culto doméstico a Osiris consistía en envolver la efigie del Dios con una piel de carnero, símbolo de la protección y del reciente alumbramiento. Los íconos recubiertos por velos, como Isis o María, por ejemplo, así como los ornamentos del vestido en algunas sociedades con las que se visten a las mujeres son reminiscencias de este material excretor femenino[176]. Henri Frankfort hace una interesante observación con relación al rito que estamos estudiando en

[176] *Op cit.*

el Egipto faraónico[177]. Cuando el heredero al trono nacía, se conservaba la placenta, ya que esta era considerada su *ka* (consciencia vital). Esta masa correspondía al hálito de la vida o doble del faraón mientras estuviese en la tierra (una noción de que la psique del faraón tendría consciencia de sí (*ba*), y la otra ciber- conciencia del mundo objetivo (*ka*)). Parece que el culto a la placenta estaba relacionado con lo que luego serán los estandartes mencionados en los textos del Reino Antiguo. El sacerdote de Isis llevaba la placenta (madre de Horus) haciendo una peregrinación. La placenta, en el mito, era el cuerpo de Osiris y, a la vez era *Upuaut* o el estandarte abridor de caminos. Con relación al niño real recién nacido el resto de placenta era entendida como el gemelo o el hermano muerto del rey (Osiris-Horus). Así, el faraón tenía un doble nacimiento: uno en él mismo y otro como su doble en el símbolo de la placenta (podía pensarse para sí y ver esa conciencia en el afuera). De la misma manera, en el mito que nos ocupa, en una versión es Osiris, el que nace de Hathor, y luego es Horus, el que nace de Isis; puede que conservar el desecho encierre este significado trascendente y trascendental. Una apoteosis del héroe con dos madres, cuyo parto era la iniciación que por vía simbólica corresponde a la muerte. Nacer y morir se relacionaban misteriosamente.

En la India existen los ritos pre-natales. Desde la concepción, la mujer recibe regalos y elogios propios de su nueva condición o *status* social. De esta manera, el nonato es considerado un huésped en el cuerpo de la Diosa madre y se cuida a la mujer de toda zozobra y disgusto. En las distintas ceremonias, el adivino predice mágicamente el sexo del niño. Al nacer se le corta el cordón umbilical, y en

[177] Cf. *Reyes y Dioses*, Madrid, 2001.

ese acto, que adquiere un modelo ritual, se cree que se interrumpe la unidad de la consciencia de unidad. Por ello se considera que los ombligos están vacíos. Esta idea parece sostener a la posición de meditación llamada "contemplación del ombligo" en varios ritos yóguicos y también en el *zen* japonés, pero especialmente en los ritos tantras del budismo *vajrayānā* donde la consciencia dice salir por el ombligo en el rito *pöwa*[178]. Para su filosofía este vacío del ombligo, por donde salió esta luz primordial, es *maya* (madre ilusa), y al romper la unidad *Braman/ātma* se manifiesta el *jīva* de *maya* en al mundo fenomenal[179]. La consciencia de unidad queda replegada al inconsciente y nace una consciencia individual y finita (*ahaṁ*).

III 2 El útero como paraíso perdido

El recién nacido añora su etapa prenatal, extraña la unicidad de esa condición, donde del no-ser pasó a transformarse en un ser o yo óntico como proceso áurico inconsciente hasta forjar su yo prakrítico y adámico. Según Rank, ansía regresar a esa situación edénica, a ese "árbol de la vida", situación que ya hemos intuido en el mito bíblico de Caín y Abel. Se cree que el nonato necesita las mismas condiciones intrauterinas en el afuera. Por ello,

[178] He hecho una descripción detallada de este horripilante rito en mi *Redención y liberación*.

[179] La descripción espirita de la materialización ectoplásmica, muestra que una sustancia no conocida sale generalmente sin ser visible y se condensa en lugares a menudo alejados del sujeto. Posiblemente este se produzca a distancia y este unidos al productor por un lazo más o menos sutil que ha sido comparado a un cordón umbilical. Cf Sudre, R.: *Tratado de parapsicología*, Buenos Aires, 1973.

requiere para calmarse del bamboleo de los brazos, de las canciones rítmicas y monótonas que, en la experiencia religiosa, bien puede compararse con la percusión de tambores consagrados (umbanda; vudú, candomblé, etc.), *mantras* o rezos con cuentas, como el *yapa mala sastra* que tiene 108 piedras o el rosario mariano donde se reviven los misterios de la pasión cristiana. A esta instancia lúdica Freud la asoció con las obsesiones compulsivas o rituales[180]. Jung las llamó "actividades rítmicas" de la libido o "repeticiones perseverantes"[181]. Desea, de alguna manera, restaurar esa situación de satisfacción, de aquella extática libertad, de volver a ser *uno* con la madre. Esto, al no lograrlo en su vida serpentina, se traducirá como "el complejo de Edipo" (ritos del viaje del héroe) y en su vida social en la búsqueda de un acto sexual sustituto que simpatice con su deseo de energía libidinal que lo induce a las fauces de lo inconsciente y lo religa al ser; aunque retomaré esto en la teoría del yo psicosocial y la construcción de las máscaras en algunos pueblos aborígenes. Pero de la etapa serpentina de los primeros años del yo nos ocuparemos en los siguientes tratados. Volvamos a la etapa prakritica y adámica, al tramo intrauterino[182].

Se sabe que en la evolución del feto se incrementa su capacidad craneana y se desarrolla poco a poco el cerebro; a su debido tiempo, se enrosca en el canal de parto y nace

---

[180] *Op. Cit.* Freud, S.: *Actos obsesivos y prácticas religiosas*, Viena, 1907.

[181] Jung, C.: *Símbolos de transformación*, Barcelona, 2008.

[182] La experiencia de gestación puede que sea similar a los mitos del libro egipcio de los muertos, ya que muchas viñetas expresan a los seres y núminas descarnadas como seres en posición fetal (*aku*).

aproximadamente a los nueve meses. Es difícil nacer. El canal de parto es estrecho, helicoidal (es como una caverna oscura con una luz al final del túnel), es arduo y riesgoso para la vida del niño (y para la vida de la madre). De este modo, el feto mantiene una relación unitiva y emotiva con ese "envase", es decir, con la madre como cuerpo y como totalidad o absoluto indiferenciado (*mana, orenda, baraká, Tao, Brahman, nun*, etc.). Por lo tanto, nacer puede traer aparejados traumas como sentimientos de angustia, pánico, ira, desesperación, vergüenza, horror, aniquilación, desamparo. Toda esta constelación se traducirá en la experiencia religiosa en su vida adulta, se evidenciará en el terror tremendo o fascinante que estudiará R. Otto, y que nosotros ya aludimos con más detalle en la primera parte; así también, al sentimiento de dependencia propio de la *re-ligación* a un más allá como lo sagrado o lo divino, a esa totalidad ante la fragmentación. En otras palabras, nacer es una obra cosmogónica, titánica, colosal; es devenir en creación gradual y explotar en una titanomaquia, en lucha con las fuerzas ocultas de la naturaleza para vencer a la muerte además de que vivir, respirar, el *eros* como pulsión, es una motivación existencial y una fuerza irresistible. En muchos mitos, los Dioses nacen a partir de la muerte de otra deidad anterior, de su disolución, castración o desmembramiento, de una catástrofe cósmica; pero en estos casos, como en el canal de parto, siempre hay sangre derramada; un *sacrificio propio*. Como ejemplo, podemos citar a la serpiente Tiamat de la antigua Mesopotamia o a la serpiente acuática Sesa o *Vṛttra*, que Indra asesinó, o el Purusha védico, cuyo descuartizamiento dio a lugar a la sociedad *arya*, o en el sacrificio primordial de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada de las mitologías mesoamericanas.

El proceso de “génesis” y de “caída” es prontamente olvidado, está velado a la consciencia, hundido en las aguas diluviales, sumergido en la memoria deformada de un mundo perdido. Es el paso de lo *pre* a lo *trans*. A menudo, se le llama la amnesia de la infancia, emergiendo frecuentemente en recuerdos difusos, *déjà vu,* imágenes oníricas como vivencias prenatales y muchas veces interpretadas como premoniciones o sincronicidades al hallar simpatías con el mundo real. También se pueden evidenciar en dibujos infantiles, como los trazados de espacios flotantes, círculos (mandalas) o líneas cortadas (cruces) y matrices de otros signos que constituirán buena parte de los símbolos del esoterismo universal y los signos ideográficos, bases de muchas lenguas, clavículas y grimorios de todo tipo. Estos “recuerdos perdidos” o sepultados serán accesibles ocasionalmente bajo estados alterados de la consciencia, cuando se revive un trauma severo o se padece un accidente, o como en meditaciones trascendentales, *kayvala* o *samādhi*, brotes psicóticos, ritos de magia negra y sugestiones de hechicería, efectos hipnóticos o alucinógenos y en espacios psicoanalíticos, terrores infundados a la oscuridad, fobias y pánico a la muerte propia o de los otros. Pero también, como lo demostró Grof, y teorizó ampliamente Jung, pueden aparecer materiales anímicos arquetípicos y secuencias mitológicas ancestrales, universales, tanto bellas como horrendas, solidarias con los contenidos particulares del sujeto y como parte constitutiva del mundo real como constantes naturales, siendo el protagonista o el testigo de una vivencia donde intervienen Dioses y demonios (según su contenido epocal y cultural), así como en experiencias místicas producidas intencionalmente o devenidas por *per-don* liberador.

Ahora al nacer, desarrollará la totalidad de sus cinco sentidos (con un predomino de la zona visual y oral)[183], se enfrentará al frío (a menudo en las experiencia paranormales y de apariciones espectrales son descriptas como si sintieran escalofríos), junto con ello, vendrá, como mencionamos arriba, el miedo arquetípico a la noche, a la luna, a las constelaciones estelares, a los espacios oscuros, como puertas entreabiertas, armarios y habitaciones vacías; será la memoria mitológica de la caverna materna cuyo correlato se da en el mundo. Repetimos, nacer es un trauma, es violento ser expulsado por la abertura vaginal o por las puertas del Edén, está rodeado de sangre, excrementos, de desechos orgánicos, su vida corre grave riesgo, en ese acto vida y muerte se entremezclan, se vive para morir, o se muere para vivir. Será el portal liminal que buscará el héroe en su viaje, la que sí o sí deberá enfrentar como obstáculo central, pasará necesariamente por la dilatación, la expulsión y el alumbramiento[184].

En la primera etapa, la *dilatación*, la cabeza del niño quedará atrapada entre dos anillos, el cuello del útero y el anillo de salida óseo pelviano, donde presionará hacia adelante. Este proceso puede durar horas. En la segunda etapa, la *expulsión*, se comprimirá la cabeza por el anillo pelviano y el niño será obligado a entrar en el canal de la vagina. Se presionarán los centros sensoriales. El rostro se doblará para abajo contra el pecho y la presión será más

[183] Bien pueden corresponder a los caracteres de W. Reich o a los chakras *ajña* y *vísuddha.*

[184] En el caso del bebe prematuro parece que advierte un mundo sin terminar, es inacabado en su carácter. Los Dioses que elije, o el tipo de religión, puede tener que ver con esto. Cf. Janus, L.: *El nacimiento del alma. Nuestra vida psíquica antes y después del nacimiento*, Barcelona, 1991.

intensa aún. Las rodillas se colocarán contra la cara. El coxis de la madre le apretará la nariz y le dará una sensación de ahogo. Luego, vendrá el último paso: el *alumbramiento*. Aquí no soportará la luz, y deberá respirar por sí mismo. Es un verdadero *shock*. Ve al espacio vacío, se expone al aire fresco y a una sensación flotante de absoluto desamparo. Su primera visión será la "luz blanca" como la "luz clara" de la mitología *postmortem* del budismo tibetano. La luz clara de los aparatos como pantallas blancas, paredes y techos blancos, ropa blanca. Esto es una experiencia cercana a la muerte, a la lucha primitiva por nacer. Esto es demasiado aterrador y no hay yo, solo hay sangre, líquidos residuales, heces y orina. El mismo es la ofrenda de un sacrificio en un rito similar a un *aquelarre*, de una misa negra o ceremonia "satánica".

La sensación de muerte y de "terror tremendo", es seguida por una sensación de triunfo, de victoria, de liberación[185]. Según Freud, el trauma natal puede dar lugar a la neurosis traumática, a la neurastenia y a la neurosis de angustia. Hay especialistas que atribuyen a este momento traumático la etiología de algunas esquizofrenias por fijación y por retorno onírico. En las primeras etapas, fuera de la madre, incluso en los primeros años, cualquier trauma menor o mayor (malos tratos, abusos, accidentes) pueden producir conductas alucinatorias, miedos fóbicos,

[185] Según dicen las crónicas mitológicas del nacimiento del Buda: "El salió del vientre de su madre como un predicador de desciende de su cátedra, o un hombre que baja por una escalera, con ambas manos y pies extendidos, sin mancha de impureza (…). Coloca los pies firmemente en el suelo, da siete grandes pasos hacia el norte, (…) y examina las cuatro partes del mundo, mientras exclama con sonido inigualable: 'Yo soy el primero del mundo'". (*Budacharitā*, Siglo II e. C.).

supersticiones, ilusiones, etapas crepusculares, ataques de ira, etc. Situación que, según la tendencia de nuestro modelo, afectará a su construcción de la religiosidad de las formas, a su pensamiento o a su mentalidad mágica-religiosa; es decir, su modo de relacionarse con el campo total de la trascendencia: sean a través de la luz de lo "santo" o de lo tenebroso o "demoníaco". Estos sucesos los llevará grabados en su inconsciente durante toda su vida en modo personal y compartido. Aún, cuando estos hechos no ocurran, la insatisfacción es propia del sentido de la muerte o de la "angustia de la nada".

La terapia puede actualizar y repetir efectos de dicho proceso por medios arqueológicos, de recordar, rememorar y curar —rescatar o expiar— las fisuras de los tiempos míticos o primigenios, y por dicho medio de reparación puede ayudar a la *redención* del sujeto. De este modo, la terapia puede funcionar, en este caso, como un sustituto del ritual, trayendo por mímica los tiempos pasados al presente y por intermedio de "volver a vivir" la situación traumática (pecado original), limpiar el pasado arquetípico en el tipo presente, y de esa manera, intentar una liberación parcial. Lógicamente, repetimos, esto es sustitutorio y no arregla de fondo la cuestión: como venimos estudiando, esta situación únicamente palia (ya que la muerte está por delante), solo una experiencia mística dada por "gracias" de re-nacimiento, que *ocurra sin traumas* y de *manera libre, beatifica y natural*, reparará y liberará el yo por redención y por la aceptación del ente de su finitud inevitable[186].

[186] Si la crisis existencial es dada por el trauma del nacimiento, una experiencia mística donde se reactualice ese acontecimiento en un segundo re-nacimiento benéfico puede reparar al ente al realizar a su ser perdido. Ese será el yo postmístico. El mito del

III 3 La estría yoica

A medida que la naturaleza material de *mûlaprakriti* llega a ver la luz extrauterina, es decir, la "luz del día", se establece el yo adámico como ente material, vale decir, tiene un cuerpo como yo básico del que poco a poco tomará nota. Los egipcios en su antropogonía mística lo llaman *Jat* o *dyet*, cuyo término sirve para hablar de la momia o cadáver (lit.: pilar; columna vertebral) o como ser con vida o hálito invisible en él (cuerpo etérico o *ka*). En el tantra el origen de la respiración es representado con el Dios Siva decapitado. La experiencia traumática del parto y de los primeros años, se imprime y se traslada a las distintas capas del yo psicológico (simpático: serpentino, psicosocial) y siempre estarán allí, presentes y listas para asomarse ante cualquier disparador adecuado a su formación. El yo psicológico no solo lleva estas marcas personales o individuales inconscientes, pero determinantes, sino que también ya trae de "fabrica", es decir, en el inconsciente compartido, las capas del yo ontológico fontal (sutil, mental, causal). Estos campos ontológicos de su yo más oculto, siempre serán proyectados en el desarrollo de las distintas envolturas de su yo más expuesto, el yo psicológico. Pero ¿cómo funciona una estría en la superficie del yo? Independiente de la carga que arrastre del inconsciente compartido o yo ontológico, con material arquetípico y ancestral, el yo psicológico va fisurándose por las experiencias locales y

---

Génesis donde la maldición de la mujer fue "dar a luz con dolor", indicaba que todo nacimiento posterior sería traumático. Entonces si se repara esto (nacer dos veces), el ente es liberado de la maldición de la muerte o de la angustia de la nada (volveremos sobre esto en el segundo libro).

particulares del sujeto en el espacio de lo real. Toda lesión psíquica tiene características comunes. Originan una mixtura como resultado de la pérdida del recuerdo de esa lesión y, en consecuencia, la reprime, surgiendo dichas heridas a través situaciones determinadas de su vida en el ente, por un lado; por el otro, esa lesión puede ser objeto de recuerdos inolvidables que lo angustiarán terriblemente. En el primer caso la lesión es inconsciente, y en el segundo este trauma está siempre presente en la luz de la consciencia. En ambos casos, sea la estría consciente o inconsciente, acudirá con máscaras o sin ellas como un elemento de primer plano en la conducta social, privada, ética o religiosa; aunque si es inconsciente será recubierta. En el caso de la lesión oscura, la fisura será nublada por los recuerdos pre-verbales, los fragmentos de esos recuerdos serán distractores, perderá su memoria y formará rupturas en la parte sumergida de la psique. Pero condicionará su personalidad a lo largo de su vida y de la construcción de los diversos egos. Los recuerdos tempranos se alejarán de la memoria consciente y se harán inconscientes, pues se hundirán como se hundió el mundo antediluviano bajo las aguas abismales, formando un fondo mitológico; pero desde ese lugar mítico y pre-histórico afectarán la vida psíquica y llevarán esa fisura típica hasta su muerte como trans-historia. Esa conducta será leída en el ritual cuyo mito de fondo está oscuro, y solo accesible en el área del símbolo cuya "realidad" (Lacan) será imposible de acceder de modo totalizador.

Ahora bien, una psicoterapia apropiada para estos estratos, debe pretender acceder hacia el pasado pre-personal, como lo hace el psicoanálisis, o como lo hace un arqueólogo, y debe llegar a estudiar cómo es su estructura edípica. De esta manera, la psicoterapia debe suplir la

función de un ritual, que no solo reactive la huella pasada, sino que la *reviva en su mito*, y conviene agregar, que lo materialice. Mediante una situación *tipo* psicoterápica se reactualiza y experiencia el *arquetipo*[187]. Así, por la utilización "litúrgica" de la situación en paradigmas gesticulares, se llega por mediación consciente a la introspección y pueden, de esa manera, aflorar esos arquetipos inconscientes y descubrir sus complejos. Los rituales religiosos poseen esa función compensatoria, mientras los primeros proveen una vía controlada a lo sagrado, la práctica psicológica conduce a una apertura a su inconsciente como totalidad, como también lo hacen las psicotécnicas de carácter mágico como el yoga u otro tipo de meditación: aunque trabajando principalmente el inconsciente situado en el ámbito de lo real. Regresando ahora al campo de la psicología, recordemos que Rank ya hablaba del nacimiento, de la represión y del retorno a estadios olvidados del paciente. Si una persona que se halla en su yo psicosocial racional, que en su yo ontológico se encuentra situada predominantemente en su plano intelectivo (sutil superior), por medio de la práctica arqueológica puede ser llevado a su yo serpentino, donde aflore su nivel sutil inferior, y de ese modo, pueda revivir afectivamente la estría encastrada, repararla por "redención" y así "liberar" al yo de su carga psíquica (pecado o karma).

De esta manera una psicoterapia adecuada debe, en primer lugar, *revivir* el escenario yoico del pasado (rito), intentar *integrar* la historia personal del paciente (mito personal), su pasado psicológico a su plano ontológico

[187] Por situación tipo bien puede entenderse también, no solo la vivencia traída al presente, sino como una nueva vivencia o accidente que dará frescura presente al trauma etiológico.

(mito cultural), traer el arquetipo al tipo y una vez *reparado* junto con el accidente actual seguir su sentido direccional que tiene el yo hacia su finitud o anti-tipo (proyección mitológica)[188]. Lógicamente ninguna psicoterapia podrá logar la aceptación real de la muerte como posibilidad concreta y como nada sin recobro, esto es solo, repetimos, un paliativo. El trauma del nacimiento como conflicto central no puede reparase totalmente. Solo una experiencia mística repara por redención, ya que enfrenta al ente con su ser y este, en su yo crucificado y resucitado, comprende su mortalidad o su participación con la *nada* como sustrato iluminador; y esto no es mediato a un especialista de ningún tipo, sino por per-don, por un *verdadero renacimiento*, como venimos estudiando. Pero esta forma de psicoterapia puede ayudar en forma controlada a una comprensión mayor del yo, de sus estructuras y su reparación, induciendo al paciente hacia su ser que, en definitiva, es su trasfondo final y meta de sus búsquedas existenciales y ónticas.

Ahora bien ¿cómo funciona la estría yoica? Podemos caracterizarla como una *herida*. Esta rotura o lastimadura de la membrana psíquica pasada origina lo que aquí llamamos *mixturas,* como resultado de perdidas pasadas o represiones, traumas, etc., que pueden fortalecer un

[188] Eliphas Lévi dice con relación al rito mágico lo siguiente: "Los hombres que nacen en un mundo modificado por una idea llevan en sí la traza, la impresión de una idea, y es así como el verbo se hace carne. La huella de la desobediencia de Adam, conservada en la luz astral, no ha podido ser borrada más que por otra huella, por otra impresión más fuerte; por la obediencia del Salvador, siendo así como puede explicarse el pecado original y la redención en un sentido natural y mágico". *Dogma y ritual de la Alta Magia*, Barcelona, 2002. Pág. 84.

recuerdo consciente o mantenerlo en el olvido del inconsciente individual, pero igual afectan, y estos últimos, son más difíciles de determinar. Pero en ambos casos, lesiones accesibles o no a la luz de la consciencia, son "figuras" personales de un fondo "plano" psíquico que corresponde a un nivel mítico compartido o están alojadas en distintos niveles de banda del yo ontológico, sean mentales o sutiles, con sus imágenes anímicas correspondientes y con asidero en lo real (lo colectivo diría Jung). Así, lo consciente es la foto del primer plano revestido de vivencias individuales que lastiman, y el inconsciente es el fondo del paisaje arquetípico donde se depositan: en esta plástica se mantienen fijadas las perversiones, las neurosis y las psicosis[189]. Lo mismo puede ocurrir con los recuerdos pre-verbales, algunos fragmentos distorsionados perduran en la memoria inaccesible y forman parte de la vida psíquica. En otros términos, las estrías, si bien son personales o individuales y están enmascaradas en imágenes también personales, sus fondos son universales y compartidos por todos los seres, afectando su nivel existencial, y su inducción es ontológica o tendiente a su fuente.

En la vida personal, las vivencias perinatales y de la primera infancia, son alojadas en el fondo del inconsciente individual o yo ontológico, pero acompañaran al sujeto en todas las fases de su yo psicológico como figuras enmascaradas en los distintos mantos egoicos en su tránsito evolutivo. Una psicoterapia contra-existencial deberá comenzar por tomar el "tipo", es decir, el ahora del

[189] En el caso de las psicosis es más difícil determinar en qué punto de fijación se halla el sujeto debido a que no poseemos mapa para esta estructura, no es así en el caso del neurótico, donde dicha formación bien se puede establecer.

paciente en su situación, y mediante el método arqueológico revivir el "arquetipo" (situación traumática fijada en algún rincón de la historia personal), repararlo por repetición redentora y, de esta manera, situar al sujeto en una posición mejor para seguir el rumbo a su final teleológico. Pero el terapeuta no debe olvidar que existen otro tipo de lesiones que *no son personales,* sino que, además, son *compartidas* por todos los seres humanos (recuerden, todos fuimos engendrados y nos desarrollamos dentro una madre y tuvimos un parto más o menos traumático, complejos orales, anales, genitales, edípicos). Estas lesiones compartidas que tienen su correspondencia en la biósfera como carga de base perceptiva de los ciclos del mundo, solo son accesibles mediante estados hipnóticos inducidos, vivencias patológicas, místicas o transpersonales. Pero el acceso a ellas puede ser de carácter volitivo o auto inducido (ascesis, yogas, fármacos, meditaciones, ritos violentos, etc.), peligrosas, por cierto, como ya venimos advirtiendo, que difícilmente reparen o, en su defecto, que sean por perdón, y de ese modo rompan la simpatía del yo en la empatía del ser, como estudiaremos después. Pero en todos los casos, el ente aspira a la realización real, es decir, al ser o a su yo óntico que está presente pero no accesible, en cambio el acercamiento o el acceso al yo ontológico es más probable —lo que aquí llamamos conversión—, sea por la religión de las formas o por la práctica psicoterápica apropiada.

§*Segundas consideraciones*

I NOCIONES DE PSICOTERAPIA PREPERSONAL

Ahora, ampliaremos en parte, lo que ya hemos bosquejado más atrás. El modelo de Ken Wilber, tiene la teoría que el

ente nace en el subconsciente, cree además que continúa en el consciente y que debe llegar a ser *"ātman*", es decir, llegar al supraconsciente como camino iluminativo, incluso en otras vidas, como ya estudiamos. El modelo wilberiano es muy completo y valioso, pero es claramente evolutivo y merece algunas indicaciones y revisiones. Estudia el proceso del yo desde lo primitivo hacia lo más desarrollado, algo parecido a la idea de Teilhard de Chardin donde la consciencia cósmica avanza desde la biósfera hacia la teósfera del punto omega o Dios. Ambos conforman paradigmas iluminativos. El mismo sistema de progresión a la supraconsciencia esta esbozado en las líneas de tradición como en las logias iniciáticas que su fin es ascensional, donde el neófito asciende desde el grado de aprendiz, capitular, filosófico y sublime[190]. Sin embargo, el paradigma redentor, que intentamos proponer aquí, funciona de modo inverso. Todo surge de un estado de inconsciencia hacia un ser suspendido en el tiempo, luego se densifica el ser pasando por estadios espirituales, mentales y emocionales y se nace con el predominio del yo ontológico y se involuciona hasta el yo psicológico, de allí a la nada mortal o hacia esa fuente inane. Por lo tanto, el estadio *pre nativitis* es fundamental y lo *trans mortem* es decadencia. Wilhelm Reich, como ya hemos indicado, en su teoría de los caracteres como psicología corporal, dice que

[190] Este sistema aparece claramente en la masonería contemporánea, donde la estructura de la infra-consciencia será entendida como satánica (327 grados negativos), la ascensión consciente como religiosa o filosófica (30 grados) y la supra-consciencia como luciferina (3 grados restantes) (dar luz a la serpiente edénica y convertirla en dragón o ave solar). En otra variante el arquetipo sería el Adám, el tipo el Cristo y anti-tipo en Anti-Cristo.

el niño nace con un predominio de necesidades cuyas satisfacciones se da en la base del cráneo y en los ojos. Si bien, en la teoría yogui de los siete chakras, este centro es *ajña* o la iluminación, este investigador supra citado lo relaciona con una fase pre oral y esquizoide[191]. Según esta idea el niño sería dado a luz en la iluminación, la búsqueda de la calma y la unidad, y al distanciarse su "luz espiritual" se perdería en la fijación dentro de en un camino transpersonal hacia la caracterología histérica y disociada. Ahora en el retorno a lo *pre* o etapa primaria se redimiría la estría. Pero más allá de esta interpretación reichiana, la idea es que propone, al igual que nosotros, lo opuesto a Wilber.

Ahora bien, el camino redentor como prepersonal, o el que queremos establecer, es entendido como que el niño posee la totalidad o el yo óntico muy cercano al ser, y a medida que se afianza en su yo prakrítico, serpentino y social se aleja de su fuente de unidad al ir camino a lo transpersonal; por ello se pierde en la angustia de la nada, ya que después del deceso no hay continuidad consciente, ni supraconsciente: postular un paradigma de evolución espiritual hacia adelante o *trans* es perverso. Este sentido de muerte y de neurosis, o mejor dicho de enfermedad, es inevitable. Esto es muy importante de enfatizarlo nuevamente, en la hipótesis redentora el naciente está

[191] Reich dividió el cuerpo en siete segmentos: ocular, oral, cuello, tórax, diafragma, vientre, genitales, similares desde lo comparativo con los siete chakras del tantra yoga, por donde circula la energía orgónica, similar a la mente que planteamos nosotros. La diferencia, es que el yoga plantea el camino desde el coxis-genitales, hasta el tercer ojo como paradigma iluminativo o *trans*, y Reich el modo inverso, como el paradigma redentor o *pre*.

muy cerca de su ser en lo *pre* y se dirige por involución a su nada como *trans* y, por otra parte, repetir que en esta teoría no hay existencia *postmortem*, el ente es único e irrepetible, aunque supone sí el considerar a una trascendencia como campo total sin ningún significado ni finalidad. A menos que medie la irrupción del camino redentor. Es decir que, a la mitad de su vida interrumpa el proceso involutivo y sea quebrado por una tangente cruciforme y, por dicha crisis, retorne a su fuente oceánica materna (muera psíquicamente en la realización del Edipo) volviendo a nacer (renacer curativamente no hacia el "nombre del Padre", sino hacia la integración materna y paterna y a la recuperación del significado como sentido de sanación) ahora ascendido a un yo postmístico, desarrollándo la aceptación de su finitud y estableciéndose como ser original, como realización absoluta obteniendo la espiritualidad perenne, liberado de las formas disociadas y se reintegre como lo que *es* y desarrolle una ética del silencio[192].

Ahora bien, más allá de la experiencia y del acontecimiento místico, en el sistema de la conversión y manifestación del yo ontológico, que puede causar angustia y perplejidad por el asintotismo del misterio (experiencias espirituales profundas pero no terminadas), según sea el caso, puede aquí intervenir el psicoterapeuta pre-personal, no para hacerle vivir una experiencia mística,

[192] No obstante, en su momento, la tesis de Lacan acerca de lo imaginario, lo simbólico y lo real serán traídas a colación, además de los estudios de Grof, como sus sistemas *COEX* (sistemas de experiencias condensadas) que serán útiles en este punto. La sexualidad y la religión que manifieste serán indicios de su proceso y de su posibilidad de curación.

ya que eso no debe inducirse y no es su función, sino para ayudarle a paliar esa finitud con la estructura de la "conversión", ya que esta estructura es la base de su yo fontal u ontológico. Pero ¿cuál es la fuerza que posee el yo y que el psicoterapeuta puede trabajar para su análisis del paciente? ¿Qué relación hay entre un método psicoterápico y la estructura de la experiencia de lo sagrado en el sujeto?

I 1 Libido y energía sagrada

La vida como condicionante en el marco de la vida como condición, es decir, la vida encarnada y finita dentro de la vida como todo o nada, presenta en su estado inmutable y en su movimiento creador, del no-ser al ser y de este al ente, un tipo de *energía vital* (*élam vital* según H. Bergson; *vital force* de R. Emerson; *orgón* según Reich). Esta energía vital simple, que está presente en todas partes, incluso en el vacío, como ya hemos estudiado, va desde lo inmóvil al movimiento donde se torna más compleja; de lo sin tiempo al tiempo en suspenso y de allí se pulsiona hacia el tiempo y el espacio dimensional. Esta fuerza es lo que interpreta el hombre en su experiencia religiosa como lo sagrado/santo, que ya expuse ampliamente en la primera parte. El psicoterapeuta debe tener consciencia de esta pulsión de vida, del *eros* y también del *thanatos,* como libido, como fuerza vital etérica, no circunscrita a la sexualidad únicamente, sino desde una perspectiva más amplia, como energía nerviosa primero, y luego espiritual, es decir, tendiente hacia su fuente metenconsciente primordial. Esta vida como condición se densifica por diversos grados, desde su núcleo óntico hacia planos espirituales causales primero y sutiles o más densos después, depositándose

como psique en función de un cuerpo. Esta totalidad vital no puede ser concienciada sino es a través del armado virtual del yo. Una vez construido el punto referencial egoico, el yo psicológico tiende hacia el afuera, negando su finitud, pero siente al yo ontológico como más cercano a esa fuente viva, al ser intemporal, lo intuye, y lo manifiesta por modos diversos; estos modos han sido abordados por las principales teorías del psicoanálisis y no es el fin reproducirlas ahora. Aquí, en este caso, nos interesa su relación *de retorno* como experiencia y acontecimiento espiritual.

I 1 1 La potencia

Cuando comenzó el estudio sistemático de la historia de la religión y su abordaje fenomenológico, más o menos para la segunda mitad del siglo XX, el análisis del fenómeno se centró en el espectro concreto y no tanto en una evolución del mismo, sino en su descripción *ahí, como aparece*. La interpretación evolutiva, sin duda, ya está en parte superada, pero no necesariamente descartada, y merece alguna mención siempre y cuando queramos enlazarla con la psicología humana.

Las culturas arcaicas, así como los pueblos de tradición (los antropólogos del positivismo llamaban a los pueblos de tradición "primitivos", como a los aborígenes de África, Asia, América y Oceanía), presentan un agudo sentido puro de la energía o potencia creadora dándole un *status* de sagrado/santo. Esto nos lleva a pensar que, sin duda están como estructura psíquica más cerca de la infancia. Freud en su obra *Tótem y Tabú* estudia a las culturas primitivas en una hipótesis del origen de la religión (más que una hipótesis podríamos decir un invento) y la centra en un

padre perdido y asesinado, pero a diferencia de Tylor o Frazer, este lo hace desde la interpretación del psicoanálisis. Ahora, sea en el enfoque que sea, siempre hay en la consciencia del hombre un espacio último, una religación hacia un más allá como *ausencia,* y esto es leído como un tipo de energía superior o de *teomonismo*, entendido este como "una unidad de lo divino en forma difusa y universal del que el hombre forma parte en un pasado glorioso y ahora depende en forma secundaria". Bien podemos compararlo a los mitos de la pérdida del Edén o a la pérdida del niño con la unidad del cuerpo de su madre como totalidad. Esta, su madre (la Diosa), sigue allí, pero su relación es mediada por símbolos concretos y de tendencia animista, como también por emblemas, mitos y ritos que, de alguna manera, lo separan y ponen una valla entre ellos. Pero esa energía libidinosa o potencia sagrada lo "succiona" hacia ella, hacia esa unidad, hacia ese portal vaginal como umbral de entrada a la totalidad; así como hacia otras partes erógenas de su cuerpo femenino, como los senos y las caderas. Las Diosas paleolíticas poseen cuerpos voluptuosos para significar la fertilidad y la vida. Ahora bien, las mediaciones del niño serán orales, anales, fálicas o genitales dentro del complejo edípico, hasta que simbolizará ese todo en un yo psicosocial, donde sustituirá a la madre por los mitos de paraísos perdidos e iluminaciones que nunca alcanzará, de padres fálicos redentores o mediante madres sustitutas *exogámicas* en una sexualidad física que no logrará realizar como unidad. Por tanto, mientras se mantenga en el yo simpático nunca integrará al otro y desfragmentará a la madre, no pudiendo superar el Edipo.

Esta potencia, no llega a ser un concepto de Dios, eso el ente lo adquirirá después, en su desarrollo histórico

ontogenético y sociogenético. En esta etapa prakritica y adámica, la noción es difusa, heterogenia, extraordinaria, es como un sentimiento de clara distancia, pero de una "atracción" como solo lo femenino puede producir. Max Müller utiliza para el concepto de "potencia mágica" la palabra melanesia *mana*, que significa algo así como el "infinito". Müller publicó una carta de un tal R. H. Codrington donde daba una interesante definición de *mana*:

> "Es un poder o influjo no físico y, en cierto sentido, sobrenatural, pero que se revela en la fuerza corporal o en cualquier clase de fuerza y capacidad de un hombre. Este *mana* no está ligado a un objeto, pero puede ser transmitido casi por cualquier objeto; los espíritus… lo tienen y pueden comunicarlo… Toda religión melanesia consiste fácticamente en conseguir este *mana* para uno mismo o en hacer que se emplee en beneficio propio"[193].

En todas las estructuras religiosas esta noción se ha comprobado de manera evidente: *mana* significa siempre poder, y en líneas más generales lo sagrado siempre está asociado con el poder y con lo prohibido. Tal es su naturaleza que se lo explica como "influjo", "fuerza", "fama", "majestad", "entendimiento", "divinidad", "poder extraordinario". Pero aquí nos interesa la idea de *fuerza* y de *potencia* con dirección hacia su "centro" matriz. *Mana* será todo en el hombre religioso, *mana* o libido será energía teomonística de vida en el niño, el *eros* de Freud, la *energía psíquica* de Jung, la energía *orgónica* en Reich, que lo acompañará en forma más o menos inmediata o pura en

[193] *Op. Cit*. Van Der Leeuw, G.: *Fenomenología de la religión*, México, 1964. (*The Melanesians*, 118, A. 1)

su etapa oral, anal y fálica en modo mágico, femenil, trágicamente atractivo, que embrujará a lo viril, lo inducirá a su campo gravitatorio, cuya fuerza pondrá erecto al falo, que luego enmascarará con la religión de las formas a lo jurídico en lo psicosocial. Esta libido o fuerza *mana* es entendida como suprema, sobrenatural y eficaz; pero siempre desde el espectro de lo disociado del yo.

En la creencia religiosa, la creación del cosmos se produjo por la magia de esta fuerza divina, dinámica, potencia generativa que envolvió a la primera semilla. Semilla que en la Biblia se traduce como "la palabra", en Egipto es palabra es *Ptha*, el que piensa con el corazón y crea con la lengua, es también el esperma del demiurgo Atum, las lágrimas de Ra, el "*heka*", entre los indios es "*Brahman*", *Tao* entre los chinos, el "*dema*" de Nueva Guinea, "*wakanda*" de los sioux, etc., como se señaló oportunamente. Esta fuerza de vida, sagrada y erótica, es un tipo de sustancia que, en la expresión arcaica del fenómeno, se le llamará mágica. Esa fuerza de atracción orgásmica que unirá los opuestos en el encuentro cosmogónico. Cuando el niño se hace adulto, esta energía libidinal se torna inconsciente —la madre es aparentemente superada y, por la ley del padre, se proyecta a lo santo— y se mediatiza por Dioses conceptuales y utopías secularizadas y jurídicas superyoicas, por defección, transpersonales, pero pervive en el fondo perdido prepersonal de su yo prakrítico- serpentino.

I 1 2 La libido

La libido es una contribución fundamental de Freud al campo del psicoanálisis y al estudio de la vida humana. Diversos trabajos dan cuenta de ello como: *Una teoría*

sexual (1905); *La organización genital infantil* (1907-1923); *Esquema del psicoanálisis* (1910); *Introducción al narcisismo* (1914), entre otros. Freud la entiende como "objeto sexual" y "fin sexual". Patrick Mullahy la define de manera interesante cuya porción definimos a continuación:

"La libido, que es análoga al hambre, como Freud la definió una vez, es una fuerza de cantidad variable que mide los procesos y transformaciones de la vida sexual. La libido como Freud empleó el término una vez, es sinónimo de sexualidad o, como él dijo, el término apropiado para distinguir las fuerzas instintivas de la vida sexual. Sin embargo, la sexualidad no significa solamente la sexualidad genital adulta, el deseo y el placer de un comercio sexual "normal". La sexualidad comprende eso, pero, como veremos, comprende mucho más. En general, la libido es una fuerza, en busca de placer, de un cierto carácter cualitativo[194].

No obstante Jung agregó algunas variantes. La discusión entre Freud y Jung, con respecto al concepto de libido, se debió a que el primero le daba, como ya pudimos intuir, un carácter puramente sexual y concreto, y el segundo, aparte de aceptar su carácter sexual, la entendía como una *energía psíquica* o *vital* —energía nerviosa— que abarcaba la totalidad de los instintos, siendo su directriz es la transformación.

No hay que desechar ninguna de las dos interpretaciones, ya que colocadas en su debido lugar son complementarias. Para Jung, que entendía el inconsciente como algo más profundo al *ello* del modelo de Freud y además "colectivo" y ancestral, esta fuerza era arquetípica, arcaica y se manifestaba en las situaciones mitológicas de

[194] *Edipo. Mito y complejo*, Buenos Aires, 1953.

los pacientes. Los símbolos, en palabras de Jung, eran como "máquinas" en el sentido que servían para dicha transformación de esta energía psíquica y los rituales eran situaciones corporales que ponían en curso el fluido de la libido. Pero dicho proceso, símbolos, mitos y ritos, que nosotros ya hemos estudiado dentro del fenómeno religioso como función trascendente, al emerger a la escala biológica, estos arquetipos surgen en forma de instintos y complejos. Instintos entendidos como pautas de comportamientos patrones y, además, de barreras como represiones. A nivel instintivo corresponde al inconsciente freudiano, pero a nivel arquetípico aplica al inconsciente colectivo junguiano y en su estructura del complejo de conducta a lo real en Lacan —aunque para Jung signo no es lo mismo que símbolo—. Ahora, al nivel de nuestra tesis el instinto bien pudiera corresponder a los patrones constantes mnémicos provenientes del inconsciente compartido. Mientras los instintos son estructuras complejas biológicas que funcionan con un molde base, los arquetipos, cuyo destino es similar, son estructuras complejas *espirituales* solidarias con los ciclos biocósmicos. Lo que quiere significar en nuestra tesis, que, tal como hay un patrón modélico estable de comportamiento y de represión de los seres vivos (*eros-thanatos*), como el instinto de conservación, de reproducción y de muerte, hay también patrones modélicos para las necesidades espirituales que corresponden a "planos" de manifestación invisibles pero reales e influyentes en el mundo físico, como lo son el causal, el mental y el sutil, como ya estudiamos. La prueba de ello es que Freud pudo explicar bien el instinto de conservación y de reproducción, pero no así el instinto de muerte; que, si se tiene en cuenta los arquetipos junguianos, este instinto de *nekya*, más que de

muerte física (que sin duda se incluye) es de muerte simbólica en el "vientre materno" y más allá del útero en el falo crucificante masculino paterno[195]; lo que haría que fuera necesario enlazar a los mapas perinatales de Grof, y a las mitologías de las tradiciones primordiales. De manera que, siguiendo los símbolos de la mitología, y como los plasmó en muchas ocasiones Jung, corresponden al ciclo solar como héroe que nace en Oriente con las fuerzas vitales del *eros* y se pone en el Occidente para renacer después de su experiencia mortuoria, tal como el ciclo osiriano, entre otros mitos afines.

Así pues, la potencia, de la que hablamos más arriba, y la energía centrifuga (sexualidad exogámica) y centrípeta de la libido (endogámica o incestuosa edípica), son traducidas en la niñez pre-sexual como pensamiento mágico y en la adultez simbólica como estructuras de la experiencia religiosa universal y local, y vistas como lo sagrado/santo o mediatizadas con un concepto de Dios (*yidam)*. Pero, en otro orden de consideración, en el yo psicosocial, incluyen y derivan a los patrones de la sociedad, de las masas y de la "entidades" creadas por estas en algún tipo de ideología que, por lo general, es tan oscura como el ocultismo primario. Esta oscuridad racional *trans* es divisoria, patriarcal y psicópata, se evidenciará en guerras, genocidios, crímenes aberrantes de y para la humanidad, que realimentaran el psiquismo individual y colectivo para nunca lograr la liberación. No estamos

[195] La subida del líquido espermático por el tronco del pene, en realidad pudo haber sido simbolizado con la sublimación de la energía Kundalini en el yoga. También, en otra posibilidad, con el viaje del semen por el tracto femenino hasta llegar al huevo, simbolizado con el tercer ojo.

diciendo que esta energía libidinal (cuerpo etérico[196]) sea mala en sí, sino que depositada sobre las formas neuróticas saturadas puede causar estragos, pero sublimada en la superación de las mismas, hacia la unidad materna, puede redimir, iluminar y conducir al ente a su libertad espiritual.

§ *El factor genético*

Es necesario, dentro de nuestro desarrollo fenomenológico y de psicología prepersonal, aceptar y asumir al factor genético. El mismo envuelve todo este proceso. No podemos negarlo. El hombre es producto de su medio ambiente (crianza o sociedad) que formatea su yo psicológico al cual simpatiza con dicho medio, pero también es hijo de su herencia, de su naturaleza biológica. Estos factores constituyen su entidad situada en lo real. Sin embargo, el ser, o el yo óntico, del que venimos hablando a lo largo de este estudio, está encastrado en el núcleo del proceso natural-social, y está misteriosamente presente y "más allá" de todo ello. De esto, se desprende una vez más que, para acceder al ser, a las fuentes ónticas del yo ontológico, debe haber una suspensión y retorno a sus orígenes. Este retorno no es un proceso real, en cuyo caso sería patológico, sino espiritual como relación sanadora y su realización es mística.

Entonces, mientras que el yo psicológico se construye en torno a las experiencias vividas por el ente en el tiempo e influyen factores culturales, como los padres, la familia periférica, los profesores, las épocas, las leyes, las mentalidades, etc., el yo ontológico es dado por lo natural y también lleva un condicionamiento, pero de los genes

[196] Las filosofías yóguicas la llamaran cuerpo pránico.

heredados, además de los instintos, de los que ya hemos hablado. Esto dificulta la idea que el hombre puede cambiarse a sí mismo. Entonces ¿influyen los genes en la personalidad? Es, sin duda, una interacción entre ambos, como pautas heredadas y como medio ambiente. Las experiencias nos dan improntas perdurables en la vida del alma, a través de enriquecerla, o de marcarla en forma de fisura, pero el rol de los genes trae una matriz de base que da la *tendencia* de la personalidad. Reconocer esto nos puede dar una nueva visión del hombre y de nosotros mismos, y no quiere decir que hablemos de un "determinismo biológico", sino de una nueva manera de entender la búsqueda humana de la armonía.

Tal como la sintonía del yo ontológico con el yo psicológico es la base de la realización del hombre en esta vida, aunque no su curación definitiva, el encuentro empático con el otro y la aceptación de su finitud, también deben estar en correspondencia con el campo genético, el campo psíquico y el medio ambiente. Para tener este control, si se puede hablar de ello, debemos conocernos a nosotros mismos, conocer nuestra complejidad.

Mientras la historia heredada natural (genética) abre sobre nosotros determinados condicionamientos instintivos como también determinadas posibilidades de libertad relativa, también lo hace el campo psíquico pulsional, siendo más manipulable que el primero y que el medio ambiente. Uno no elige el género, el color de ojos, de cabellos, o la tendencia de personalidad, tampoco la época ni la familia (a pesar de los absurdos del reencarnacionismo), pero la cuestión psíquica, a pesar de todo puede buscar la armonía entre los egos fontanales y exógenos y tratar de realizarlos.

§ *Experiencia mística y predisposición genética*

El hombre, no se resigna al sentido de la vida hacia la nada como *trans*, hacia la muerte como fin, a su originalidad, ni a la eterna simpatía con el medio; esto viene a cuento que el ente es buscador de una experiencia improbable que revierta esa angustiante realidad. Esa experiencia buscada debe dar un significado a su vida durante su existencia en la consciencia, como la seguridad de algún tipo de continuación póstuma. Experimentamos el mundo, pero esta experimentación, así como sus significados derivados del vivir, no pueden liberarse del gen. El gen nos acompaña durante todo el existir. Sin embargo, la irrupción de una vivencia extrema como acontecimiento místico puede modificar varios condicionamientos y esquemas básicos.

Las personas tienen raíces antes de nacer (trascendencia genética) de modo subyacente. Esto no tiene determinismo, ni finalidad, ni tiempo, ni significado alguno. Los genes influyen en la constelación de caracteres que definen nuestro temperamento y como nos manifestamos según el medio. Ahora, al ser parte de la trascendencia genética y trasmitir vida condicionante de gen a gen, la cadena total es relativa a la vida como condición. La vida es subyacente a cada uno, pero trascendente al todo. Esa vida como condición hace que el ente busque al ser, es decir, busque la unidad ante la dualidad de lo físico y ante su impermanencia.

Entendido en este contexto, la experiencia y el acontecimiento místico sería algo así como experimentar *la visión del ser* (ver la unidad en la dualidad, sin perderla). Esa "visión", perder el ente o el yo, sin perder la encarnación biológica (monomito o viaje del héroe), puede revertir nuestra concepción del mundo, modificar la

religión de las formas, liberándonos, y convirtiéndonos en entes que realicen su espiritualidad perenne. La experiencia mística tiene poder modificador, puede "resetear" nuestro yo, reiniciarlo hacia una nueva perspectiva sana, puede hacernos nacer de nuevo, pero no cambia al gen, que nos acompañará hasta la muerte. Pero *cura* la angustia de la muerte, posicionándonos en una aceptación de la finitud del yo y conociendo la trascendencia de la vida como condición. *Cura* al superar la palabra disociada. *Cura* en el encuentro empático con el otro. La experiencia mística, en este caso, es visceral, supera la simpatía y nos relaciona empáticamente con el otro y con lo natural, mientras que la conversión es inductiva a las formas, y no libera, sino que atempera.

TRATADO VII
EL YO SIMPATICO SERPENTINO

Inmediatamente después de la pérdida del paraíso original, motivo mítico conocido como la "caída", o luego del parto, todavía ligado por el "cordón" al campo de la trascendencia, el ente viene y se halla en la existencia en estado más o menos puro; no olivemos que el ente proviene de una base homogénea anterior, tela viva que llamaré *mente en estado indiferenciado* que, en los mitos indios, como ya estudiamos, corresponde al símbolo del *Brahman*[197]. Es el símbolo paterno, aquel que con su "espada" corta el cordón y lo inicia a la dualidad. Entonces, el recién nacido tiene solo un desarrollo reptílico y mamífero, así como una predominancia de la región cerebral límbica, donde se hallan presentes las experiencias de la trascendencia; aunque lentamente irá desarrollando el neocórtex con los contenidos del mundo real.

De este modo, el yo adámico, en este proceso de pasar de la unidad a la dualidad, se desarrolla en una etapa que aquí llamamos **serpentina primaria** (desde que es dado a luz hasta los seis años, aproximadamente), y **serpentina secundaria** (desde los seis hasta los doce años tentativamente). Comienza así el existir y se "arroja" al ser a lo trascendente. Sin embargo, la división dual

[197] El absoluto auroral es solo una construcción mítica posterior, ya que el niño, en el vientre materno, si bien está en una condición de indistinción, su seguridad es solo aparente, dicha huella mnémica es por su inconsciencia ya que está siempre en peligro de aborto. Esto sostiene la perennidad de otros mitemas aparte de los cosmogónicos, como los del monomito y de la escatología.

trascendental-trascendente está todavía difusa, onírica y en densas tinieblas, al menos en los primeros momentos. Al principio hay empatía pura, durante el serpentino primario es donde surge primero el yo ontológico, pero luego, la empatía se bifurca en simpatía serpentina propiamente dicha. Respecto al mito que tiene que ver con esta "caída" y en su fase existenciaria filosófica, con el "arrojo" del ser al mundo (*Dasein*) y su construcción egoica entitativa, pasa de repente de la unidad del *sein* a la dualidad del *Dasein*.

Tanto desde el punto de vista bio-psico-social como espiritual, esta etapa es fundamental, ya que es cuando el edificio del yo se construye tímidamente por mecanismos de proyección y poco a poco se dará a conocer el misterio de su encarnación. Es el paso obligado de prakriti como proceso a lo adámico, es decir, en concreción, es eso o morir en el intento. Todavía el ser se encuentra confundido con el ente, siendo parte de una red multiconectada a una totalidad cuasi-indiferenciada como trascendencia o mente total, que comenzará poco a poco a amanecer la luz de su consciencia y de su ciber-conciencia del mundo; pero será un poco más adelante, cuando se desarrolle su yo psicosocial. Todo se halla en una inmensa y contradictoria sopa orgánica, numinosa, fantasmal, llena de belleza, sublimidad, y también de oscuras neblinas tétricas. Ahora ¿por qué llamamos al *yo* de esta etapa "serpentina"?

En una interpretación de este fenómeno dentro del sistema psico-teológico, como ya hemos estudiado anteriormente, se da una mayor importancia al mito bíblico sobre otros mitemas de otras culturas. Sin duda fue funcional a nuestra tesis del concepto redentor. Esto nos distancia claramente del modelo transpersonal de Ken Wilber, donde su paradigma iluminativo es puramente

budista y sostenido en el dogma indio de la reencarnación. El paradigma bíblico, aunque rechazado por el mismo Wilber, es claramente revelador[198]. En el Edén, la culpa del primer hombre y de la primera mujer es oral, o sea, es *comer* del fruto prohibido, como lo hizo Perséfone en el Hades[199]; a raíz de ello, pierden la unidad primitiva y son expulsados, para no retornar jamás al recipiente (*atanor*) o santuario uterino donde está el árbol vital o al falo del Padre (*crux*) como recuerdo de su contacto primigenio, cuya semilla es el origen de la vida[200]. Por tanto, en el lenguaje cosmogónico, el "falo" es el *instante* engendrador (copula) y el recipiente uterino es el depósito del proceso creativo de la sustancia a la materia final. Semen y sangre, espermatozoide y óvulo se mezclan como azufre y mercurio para obtener "el cuerpo" elemental de la primera materia; nueva vida diferenciada que proviene de la vida como condición en una instancia anterior.

En los mitos, a los que ya hemos aludido, está claramente expuesto este proceso alquímico de transformación que se desarrolla desde lo sutil hasta lo concreto. El falo o *crux* aquí está estrechamente asociado

---

[198] Wilber no toma en cuenta el *kairós* de la crucifixión hacia lo *pre* como redención, sino que se fija siempre en un apocalipsis *trans*, perdiendo la riqueza de dicho paradigma. Cf.: Wilber, K.: *Después del Edén*, Barcelona, 1995.

[199] Sin embargo, el mito griego de Deméter y Perséfone, es indudablemente de estructura iluminativa circular y no redentora lineal, en el sentido de que Perséfone, por comer de las moras sagradas, queda condenada a retornar cíclicamente al averno (acontecimiento místico *interrupto*) y no una vez para siempre como en el mito de Cristo.

[200] En el psicoanálisis lacaniano sería la unión del objeto "a" como deseo primario materno "clivado" por la prohibición paterna.

al símbolo de la serpiente, ya que la misma comparte una analogía con el miembro viril como lo que se extiende en modo erecto y repliega (muerte y renacimiento del *liṅgam*). En los jeroglíficos de Nicolás Flamel se encuentra un grabado donde una serpiente es clavada a un crucifijo[201]. Ahora la serpiente adquiere la limitación de "rastrera", "impotente", de quedar sin sus patas y de ser aprisionada en un averno bajo siete sellos, como un dragón que le fueron cortadas las alas[202]. El hecho de que la serpiente quede "enroscada" en las raíces del árbol, indica que ya perdió su capacidad de dadora de la semilla vital, y por ello, queda estéril o en la "casa del polvo", impotente, como los difuntos larvarios según las creencias de los babilónicos (*sehol*). En los mitologemas, por lo general, los Dioses Padres engendradores son relegados a un puesto de función secundaria luego que fecundar a la Madre tierra con la lluvia seminal. Madre y vástago cobran un nuevo protagonismo. Este fue el destino de Urano, el fecundador potencial de Gea, que no cesaba de preñar a la tierra hasta que el titán Cronos lo castra y lo limita al cielo inactivo. Es similar a la "caída" a la tierra en los mitos cabalísticos del *Séfer Yetzirát*, cuando el ser de esencia divina es rebajado al ente físico en Maljut y queda bajo siete cielos a los cuales deberá ascender por diez cifras y veintidós caminos. Es interesante que la serpiente Kundalini, en la mitología del yoga, que está replegada en el inconsciente, deba ser despertada a la consciencia, excitada, para que logre la posición erecta para que su energía seminal llegue hasta la cabeza del iniciado y eyacule como fuerza en potencia

[201] *La serpens mercurialis* (Abraham le Juif: *Livre del figures hiéroglyphicas*, Siglo XVII).

[202] Como la imagen alquímica de mercurio con su caduceo (*Figurarum eagyptiorum secretarum*, Siglo XVIII.

iluminadora y vital y, de este modo, abra el tercer ojo. Volviendo a la Cábala, también aparecen símbolos donde la serpiente está desplegada sobre el árbol sefirótico, en una analogía esotérica. Por tanto, el falo paterno bajo el símbolo del tronco o "Árbol de la vida", queda restringido (guarda para sí) a la apertura edénica cuyas puertas o *labios*[203] se sellaron ante el niño que ha sido dado a luz, espacio perdido al que sentirá que debe regresar para su redención y liberación. Esta pulsión de distancia y de necesidad instintiva de retorno a lo *pre*, además de esta tensión entre su yo ontológico y su yo psicológico en formación en su gama de símbolos análogos, constituye el cimiento de su dialéctica religiosa, con todas las variantes que ello implica. El Padre sella la abertura o el umbral con querubines o seres angélicos con la "espada castrante" de fuego (elemento masculino)[204], que en Ezequiel constan de

[203] La vagina o el *yoni*, posee siete chakras en si misma replegados en el falo (rito tántrico de cópula y de unión Siva/Sākti, recordemos el pilar *djed* en el Egipto Antiguo, cuyo falo osiríaco representa su columna vertebral erecta, resurrección o posición de yoga), esto en la mitología del Hatha yoga. Es interesante la analogía con las flores, ya que lo vaginal es el loto en Oriente y la rosa en Occidente. Mientras que el loto es el falo de Siva que sale por el ombligo de Visnú y se abre en Brahma, en la mitología occidental la rosa mariana virginal es cruzada o sacrificada en la cruz (símbolo rosacruz por antonomasia). Mientras que, en el proceso místico, el sistema de tortura y muerte quedan simbolizados en la rosacruz (vagina clavada y sangrante), la estructura siguiente del proceso místico de renacimiento y liberación quedan simbolizados por el loto blanco o seminal creador en India.

[204] Jung ha hecho un extenso estudio sobre el símbolo solar, lo ígneo y lo masculino. Cf. *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, 2008.

cuatro rostros (toro, hombre, león, águila). Esto representa la represión de la pulsión de la libido que permanece en la oscuridad del inconsciente. Estos "tetramorfos" han sido heredados en la mitología universal como los cuatro evangelistas y posteriormente como los cuatro guardianes o protectores de toda operación que intente profanar lo oculto. Dentro, bajo *siete sellos*, esta encadenado el dragón al que el héroe debe enfrentar, el Satán de siete cabezas, los demonios del averno, además de los saberes del origen de la magia y de la hechicería, la gnosis oculta. Posteriormente en la magia teúrgica y goética, basada en los libros apócrifos de Henoc del esoterismo judío y siríaco, se sostuvo el mito de que los demonios que se materializaron antes del diluvio y copularon con las mujeres fueron encadenados por Dios en el *tártaro* (II Pedro 2: 4; Judas 6)[205], no obstante, escaparon durante la época del sabio Rey Salomón y fueron a vivir en el trono de Jerusalén, y éste, con su magia los encerró en una vasija. Por ello, en las creencias de este tipo, en la praxis de la Alta Magia ceremonial, antes de la invocación de estos seres maléficos hay que invocar a los cuatro guardianes como seres protectores de la oscura operación, los que tiene la clavícula de esos siete sellos.

Ya nos habremos dado cuenta que intentaremos probar que las primeras experiencias del niño son parte de un universo mágico, lleno de terrores y también de aprendizajes, cascaras yoicas primitivas e imprecisas que arrastramos durante toda la existencia, disimulada bajo los

[205] El tártaro o ταρτάρω, el "abismo" (Cf. Job 41: 31), es el espacio mítico que menciona Homero en la *Ilíada* y se encuentra debajo del Hades, más abajo del plano inconsciente personal, o plano astral o sutil profundo del inconsciente áurico o del "colectivo" junguiano también manifestado en lo real.

egos psicosociales. Esto nos muestra que esta era *pre* se encuentra condensado y sepultado bajo el abismo del inconsciente todos los materiales para que el héroe en su viaje posterior pueda encontrar el valor buscado. Según el mismo mito, Adam y Eva fueron arrojados con violencia a la muerte segura, y es ahora la serpiente, en su riqueza polisémica de valores que cambia su aspecto satánico y se reviste de lo querúbico, de lo angelical[206]. Entonces el desdoblamiento emblemático de la serpiente, por analogía esotérica del símbolo, también pasa de matar en la cruz, a proteger en el circulo mandalico, cuyo *yantra* geométrico representa un triángulo invertido o el *yoni* o la abertura vaginal. Entonces la serpiente a los pies del falo[207], tiene una connotación paterna genética y en la entrada representa al Padre en el rol social, a aquel que prohíbe a Edipo llevar a cabo su propósito de retorno al útero, aquel que amenaza con castrar al héroe y hacerle perder su falo, como lo perdió Osiris en el mito egipcio, si osa profanar el santuario al que no tiene derecho[208]. Negar el derecho al

---

[206] Cf. Con los símbolos estudiados por Jung de los gnósticos ofitas. Jung, C.G.: *Aion. Contribuciones a los simbolismos del sí-mismo*, Barcelona, 1976.

[207] Bien puede simbolizar al chakra *mūlādhara*, el origen de la energía sexual, además a la serpiente erecta, en posición de ataque en la entrada que, sin duda, simboliza al chakra genital *svādistāna*.

[208] Osiris, cuando es asesinado por el malvado Set, pierde el falo (Recordemos que Osiris tuvo coito con su hermana prohibida Neftis y ello lo llevó a su muerte). Isis lo reemplaza por una columna vertebral de oro, como cetro de la semilla y así concibe mágicamente a Horus. Isis se guarda para sí ese falo de oro, ya que ha perdido el verdadero. En esta sustitución se convierte en mujer. Es interesante notar, que los rituales practicados sobre la momia, en la apertura de la boca se le colocaba un falo de oro,

héroe es alejar de él la posibilidad de liberación, condenándolo a la búsqueda de la salvación indefinida, a sepultar su ser en el ocultamiento, es decir, a perder el significado existencial y la participación mística en la religiosidad de las formas, a su paradigma iluminativo circular *trans* (psicótico o neurótico), y junto con ello, a la angustia de la nada. Impedir el acceso a la Madre como lo femenino de parte del mundo superyoico y paterno es disociar, como hizo Set con Osiris y Horus, como sol diurno y nocturno. Mientras Osiris quedó varado en su mastaba inerte, su hijo alado quedó flotando en la luz del día para siempre buscando una venganza que quedará inconclusa. Se desprende entonces, que el disparador de la religiosidad humana es la muerte como posibilidad y el motor que le da vida es el del retorno a lo sagrado, a lo trascendental, a lo *pre* o al origen materno o a *lo sellado*.

Pero lo notable aquí es que en este estadio no hay todavía simbolización, sino intuición de lo concreto, es decir, una visión "realista" y de participación mística con el mundo externo que se diluye en las reminiscencias del mundo perinatal. Esto muestra que el pensamiento del infante es altamente animista, mágico y a-dual. Su débil yo en proceso aún no proyecta. Este pensamiento concreto es similar a la "participación mística" de los pueblos aborígenes donde el yo y la naturaleza forman una unidad indiferenciada. Cuando hablamos del yo lógicamente nos referimos al ego ontológico. Después de la unidad pleromática como primera noción, aparece una segunda noción que es la contradicción dentro-fuera, es la difuminación paulatina de bilocación al sentir que su

---

para que lo lleve al otro mundo y para que el globo solar (pirámide) penetre dentro del cuerpo para unirse con el disco solar.

atanor o espacio materno, lo que era uno con su ser, está también afuera y ahora hay un cuerpo del "otro" que es el de él y a la vez es él. La proto-proyección ocasionará la posterior diferenciación del ser al ente. En esta etapa, la Madre, y después el Padre, serán figuras que le darán entidad y asegurarán la protección en ese mundo extraño, profano; pero contradictoriamente estos protectores le negarán el acceso a la inmortalidad unitiva del espacio intrauterino. Aquellos entes que comparten el espacio y el tiempo de la entidad del nuevo ser encarnado serán los que le prohíban el regreso al campo de la trascendencia. Este tabú es lo que lo angustiará y le dará el sentido hacia la Madre tierra o a la tumba futura en la muerte definitiva.

§ *Correspondencias bio-míticas o serpentina primaria*

I PRIMER AÑO EXTRAUTERINO

La experiencia del nacimiento y la relación con lo femenino es altamente paradojal. Es como el paso del no ser al ser. La madre es la dadora de la vida y esto se puede leer en dos sentidos, primeramente, como fuente de alimentación y protección unitiva y oceánica y, en segundo término, como traedora de muerte y renacimiento (parto) en la dualidad. Mientras el ser está en su vientre es la totalidad cósmica, pero luego del nacimiento es la imagen de Isis o María, la que amamanta al niño, pero también es proyectada en Sekmet, la Diosa egipcia felina, sanguinaria, o Kali, la monstruosa ramera y asesina que buscará beber su sangre. Esta disociación de la Madre como totalidad femenina (virgen y ramera, como Durga/Kali/María-María Magdalena) será causa de su neurosis en el mundo patriarcal y le impedirá, por esta separación, el retorno

buscado y la integración curativa para hallar a su ser (sí-mismo de Jung) en el no ser de lo *pre*. Entendido así el desprendimiento sería un "clivaje" capital en todo el desarrollo posterior que se ira "actualizando", por decirlo así, en diversos complejos a lo largo de su vida.

Analógicamente, el niño pasa alrededor de veintiún horas durmiendo, imbuido en un mundo paralelo, onírico, difuso, brumoso y primordial, donde las sensaciones ambivalentes son de bienestar y de malestar. Es probable que imágenes beatíficas sanadoras y, a la vez amenazantes y monstruosas, formen parte de sus primeros contenidos psíquicos en construcción cosmogónica. En él todo es un tipo de germen del yo ontológico emergente del abismo del yo óntico o del ser como núcleo del campo de la trascendencia, es todo ser, indiferenciado, amorfo, que se contradice prontamente con un yo ontológico y la necesidad de producción psíquica de un yo psicológico que deberá ir construyendo al reconocer la intersubjetividad de lo trascendente, palmo a palmo, bloque a bloque, hacia el mundo externo. Esta contradicción *pre-trans* lleva al instinto de conservación o *eros* a buscar algún tipo de compensación inconsciente. En los mitos mesopotámicos es la búsqueda de la centralidad y armonía entre Tiamat y Apsŭ, las aguas oceánicas genésicas, que encuentran ese equilibrio en el símbolo de las dos serpientes que se entrelazan, o el espacio Enlil, imagen que luego tomará la psicología del yoga. De la contradicción surge el orden, o como diría Lévi-Strauss, se pasa de "lo crudo a lo cocido". Los antiguos egipcios buscaban este orden en la síntesis de las dualidades. Alto y Bajo Egipto, Oriente como vida (Horus), Occidente como muerte (Anubis) era sintetizado en Osiris/Horus con sus dos cetros o en el atuendo del faraón quien intenta armonizar lo trascendente con lo

trascendental en lucha contra la línea divisoria setiana. En este tiempo de la vida del neonato, todo es instintivo, pulsional y libidinal como impulso transformador. Es aquí que el sentido gustativo de succión adquiere mayor preponderancia, por ello Freud llamó a esto la etapa oral.

Freud publica en 1905 su estudio *Una teoría sexual* donde expone parte de la teoría de la sexualidad (distanciado de lo genital) y del desarrollo del niño. El placer sexual, en esta primera etapa, es en la zona oral, se siente placer tanto al succionar el pecho materno e ingerir alimento como también al chupar un dedo, es decir, estimula la mucosa bucal sin apagar el hambre. En breve se independizará el placer de la pulsión de auto conservación. Esta fase suele denominarse pre-ambivalente, es decir, indiferenciada. Entre los cuatro y siete meses será posiblemente la dentición, lo que se llama en psicoanálisis la fase "caníbal". Este es un cambio importante, sigue su búsqueda de satisfacción por su boca, pero ya no por succión sino por morder y masticar. Muchos cuentos y mitos están relacionados con ello, como la Caperucita roja y el lobo o Hansel, Gretel y la bruja malvada. El concepto de "comer" ha sido desarrollado posteriormente en los ritos de "comunión" o de "teofagia", como el rito azteca de devorarse el sigilo de mazapán del Dios de la guerra Huitzilopochtli, o el himno caníbal de los Textos de las Pirámides en el Egipto Antiguo donde Onos se traga a los espíritus; también en la misa cristiana al trozar el pan que representa el cuerpo crístico y comerlo junto al vino, que simboliza su sangre.

El mismo deseo aparece en el niño, el de comerse a las personas queridas o conocidas ya que el pecho forma parte del cuerpo de la madre, es decir, de otro cuerpo, comenzando así la proto-diferenciación. El mismo Freud en

Tótem y tabú da la hipótesis del canibalismo de los hijos al Padre de la horda, por lo que podríamos teorizar que el deseo del asesinato paterno como deseo inconsciente está presente desde las primeras etapas.

I 1 Magia y "parataxia"

I 1 1 Mascaradas arquetípicas prepersonales

Concomitante a este proceso de construcción del yo extrauterino incipiente, cuando el ser no tiene diferenciación clara entre el yo ontológico y la presencia de un mundo externo, proviene con ello un tipo de "abordar" ese mundo externo bajo parámetros paratáxicos. Llamamos aquí "paratáxia" al sistema *ilógico* de *relaciones entre constelaciones de imágenes primitivas que coordinan* y que pueden predominar en el recién nacido en su nuevo y extraño ambiente. Estos sistemas constelares, parecen que perduran ocultos en el inconsciente personal y que Grof notará en sus experimentos con pacientes bajo efectos alucinógenos que llamará COEX. Si bien, como diría Piaget: "el mundo y el *Self* son uno", ya comienza el niño a distinguirse del mundo natural, pero, a su vez, por paradoja, el mundo y él siguen siendo uno. Todo está mágicamente entrelazado como las serpientes del caduceo de Hermes. Él está en todo, todo está en él y la totalidad está en la parte. Esta cosmovisión mítica de los orígenes y *mística* desde el pensamiento posterior es, según Freud, una especie de experiencia similar a la que se da en un estado onírico, *noúmenico,* "real" u holográfico (*dharma-dhātu),* místico, situación a la que Ken Wilber quitará importancia y entidad en la niñez prepersonal y la trasportará a una etapa *trans* como sustrato de su

paradigma iluminativo y evolutivo. El negar todo tipo de estado mistagógico en la etapa *pre*, es negar la posibilidad de la redención como acontecimiento único, de *per-don*, y como estado revelador de la finitud, concepción que intentamos reparar aquí.

Pero, volviendo al sistema ilógico paratáxico, el niño, a pesar de su participación concreta, parece vivenciar lentamente algún tipo de dualidad emergente que se desprende de su pérdida de unidad edénica. Esta conexión-desconexión -constelar, puede que produzca una superposición onírica, además de imágenes "paralelas", que se enmascaren en diversos complejos anímicos y arquetípicos. Estos mismos pueden evidenciarse en los paleo-símbolos o *imágenes ensoñadas* de simetría estética sagrada, o en emblemas como pozos ciegos o "significantes vacíos", traducidos en simbolizantes sumergidos que se escondan tras lo simbolizado produciendo capas externas posteriormente de significantes flotantes y significados lingüísticos. Estos darán a luz mitos estructurados que le mostrarán asintóticamente al adulto su camino al yo ontológico como libido a lo *pre* para su experiencia mística liberadora o para la ruptura "conceptual" (ruptura de la consciencia; esquizofrenia) que lo imbuya en lo real lacaniano.

Esta paratáxia es fantasmática, es una especie de "espíritu" precognitivo, univoco, que atraviesa las diversas imágenes difusas con una alta carga energética numinosa, y que aún, en su diversidad de manifestaciones, guardan la matriz de unidad simple del αρχή; ahora estas vivencias pronto quedarán olvidadas, como una serpiente que es impulsada hacia la amnesia de un pozo sin fondo, de una nada inaccesible, enroscada a los pies del árbol, y sepultada en el averno del inconsciente áurico. Como un

sueño que rápidamente se pierde en el olvido. Quizás el mito griego de Tifón pueda bien aplicar a esta etapa confusa. Tifón, un ser monstruoso, híbrido, nacido del semen de dos huevos dados por Cronos, en algunas versiones aparece como mitad serpiente (pies serpentinos como los de Abraxas el demiurgo gnóstico), como un espacio de transición cosmogónica, como una etapa alquímica de transformación. En algunos bajorrelieves, que datan de tiempos prehistóricos, puede verse a una serpiente con cabeza humana. En Eridú, sitio excavado que data del neolítico, se han encontrado objetos votivos y de bulto antropomórficos, pero con cabeza de lagarto y varias representaciones de serpientes, además de máscaras ceremoniales de ofidios. En sitios que datan del calcolítico, como Jamdet Nars, se hallaron también figuras serpentinas parecidas a las mencionadas anteriormente, mostrando que el culto a la serpiente es tan antiguo como las representaciones de la Diosa, de la fertilidad y de lo fálico.

I 1 2 Magia y fenómeno

La magia es tan antigua como la religiosidad humana, originaria, junto con el nacimiento de la humanidad, y ambas son fenómenos análogos solo distinguibles en la intencionalidad y en la sensibilidad del tiempo subjetivo y objetivo alternativamente. En primer lugar, podríamos decir que la magia es una “extorción” a lo sagrado. Es como sí, por una orden o, por infligir algún tipo de “molestia” a la deidad, se le exigiese que esta haga algo a cambio por nosotros (Por ejemplo, atar nudos, dar vuelta el ídolo, tapar la estatua con un velo, etc.). Mientras la religión es suplicante, la magia es imperativa. La primera evoca la segunda invoca. En la magia podemos hallar una

preponderancia de fijación en la etapa anal, donde la manipulación y la perversión están presentadas en modo evidente. En segundo lugar, la distinción entre experiencia religiosa y mágica es temporal. Mientras la primera, como ya vimos, es ritualizar un mito originario o *pre* para reactualizar el tiempo presente, en la magia no se parodia el mito arquetípico (o al menos esto cree el operador), sino que actúa un acontecimiento futuro o mito *anti-tipico*, para que acontezca el evento deseado según la voluntad del mago en lo *trans*. Pero en ambos casos hay una mímica que no funciona, desde la pretensión de lo real en magia y desde el símbolo en religión.

Pero definitivamente la magia es un tipo de pensamiento afectivo y activo de determinado funcionamiento de un sector de la psique. La "filosofía" que sostiene a la práctica mágica radica en la ley de representaciones, correspondencias y participaciones colectivas[209]. En una primera aproximación se sostiene en la creencia de un principio difuso capaz de penetrar por todas partes, o un modo de potencia extraordinaria que anima o da vitalidad al mundo anímico y los objetos manufacturados. Es un posible campo unitivo de "trascendencia" como una vasta red de interconexiones que se afectan unas a otras de modo general. De tal manera que, quien haga una arruga a alguna parte del campo afectará alguna otra parte del pliegue, como una especie ley de atracción, acción y reacción. Entonces, como una mente única todas las consciencias están en relación mediadas generalmente por una anteposición objetiva (bulto cúltico), el mismo principio que postuló Jung con la

[209] Cf. Lévy Bruhl, L.: *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Buenos Aires, 1947.

teoría del "inconsciente colectivo". En este caso la ciencia del operador es psicopática. Pero en un segundo estadio aparece la diferenciación de espíritus con cierta autonomía (espectros de difuntos, deidades, demonios, etc.) cuyo pensamiento estaría más cerca del animismo de Tylor. En este otro caso la entrega fóbica es de estructura psicótica. Si bien esta teoría de los estadios ha sido fuertemente criticada, como el trabajo del etnólogo Jensen, es evidente, como veremos más adelante, que la interpretación ontogenética y psicológica parece avalarlo[210]. Pero retomando la idea, en la mentalidad mágica (no así en el mago como sujeto que mantiene la consciencia y produce la supuesta coincidencia de la disociación) no parece haber una diferenciación clara entre lo real y lo psíquico, de modo que tanto los seres como los objetos participan de un ser.

Aquí ya hemos aclarado que la idea de conexión con el campo de la trascendencia era en forma sincrónica no consciente del estado perinatal en el nivel compartido, a la vez que real colectivo. Su acceso negativo puede producir patologías o fenómenos paranormales, incluso la muerte, pero su acceso positivo como vivencia holística era solo por una experiencia mística donada y no producida artificialmente. De esto se desprende que la primera es desestabilizadora, mientras que la segunda es la realización mística liberadora. Por lo tanto, esta experiencia liberadora a la que hacemos tantas referencias es accesible solo en una pulsión regresiva a *lo pre*. Por lo tanto, cualquier similitud entre la mente en estado primario o *noûs* que teorizamos en este estudio y la teoría *animatista* de la

[210] Jensen, E.: *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, 1975.

magia es puramente heurística. Funciona simplemente como "sombra" antigua que debe ser integrada. Sin embargo, hay muchos puntos de conexión discursivo entre la idea de magia general en las diversas culturas y la tesis del campo de la trascendencia. Por ello vemos tanta similitud entre la vida del ente en sus primeros años y este tipo de pensamiento, ya que no están delineadas en el infante las barreras trascendentes y trascendentales, estando más cerca de la totalidad intrauterina y del yo serpentino que del ego psicosocial que se desarrollará un tiempo después.

Lo que en realidad queremos ilustrar, es que, en estas etapas genésicas, el ente es muy debilitado estando en modo larvario, ya que se halla en etapa formativa y su relación es claramente inconsciente. Este estadio primitivo no se superará en la vida adulta, sino que se transmutará, se ocultará debajo del trasfondo de su pasado personal y compartido. Adoptará una nueva forma sin eliminar la primera, lo *trans* envolverá a lo *pre* por ocultación. Este mundo prehistórico, se irá desplazando al fondo enterrando lo *pre* acumulando sobre este pasado ancestral nuevas vivencias *trans* como las "capas de una cebolla" a medida que se desarrolle en adulto y su adaptación al medio social y cultural. Estos estratos están depositados geológicamente en la psique y puede que sean los complejos de "otras personalidades" no integradas como las que describió Jung. La idea de capas evolutivas va a repercutir en su concepción equivocada del paradigma iluminativo y en su ascenso iniciático a través de sacramentos dados por la religión de las formas; ya que lo que percibe ciegamente en lo *pre* lo proyectará a lo *trans*. Ahora bien, en el caso de este adulto formado que supuestamente ha dejado atrás el yo animista primitivo,

ante cualquier trastorno de personalidad de base, un mero disparador crítico puede hacerle regresar *de un golpe* del yo psicosocial o científico-cartesiano al yo serpentino mágico-religioso, abriendo canales psíquicos a estos mundos imaginarios, fantasmales, disparando algún significante, perdiendo su capacidad de simbolización y arrojando al yo a una desintegración, a una ontología perpetua y patológica de revivencias de hechos traumáticos encastrados y a campos oníricos inconscientes hechos realidad. En otras palabras, se rompe la proyección iluminativa a lo *trans*. Esta *katabasis* prepersonal será vivida como una *vía crucis*, un descenso a los infiernos más aterradores, al abandono previo que sintió Cristo antes de la crucifixión. Las consecuencia pueden ser psicosis de contenido místico, paranoide y de diagnóstico de genialidad artística o intelectual, quedando el sujeto preso del campo astral, sutil o "afectivo" en el marco de la consciencia y ocasionando una etiología patológica que lo dejará atrapado por sus demonios, como alucinaciones, preso de obsesiones conspirativas infundadas, siendo hostigado por entidades maléficas creadas por su psique, viviendo en una perpetua prisión interior, que oscila entre lo orgásmico y lo destructor (Brama-Siva), bajo cadenas sobrenaturales y paranormales; que si se maneja de manera creativa y con la ayuda psicoterapéutica adecuada que le ofrezca *un mapa posible* al estilo psicopompo, puede dar algunos frutos, pero sino, puede llevarlo al terror, a la enfermedad física y, en algunos casos extremos, al suicidio.

El pensamiento mágico simpatético o supersticioso en la infancia es algo natural, pero arrastrados a estadios adultos encierra ciertos peligros que pueden dar lugar a enfermedades mentales o a conductas psicopáticas. ¿Cómo

funciona el pensamiento supersticioso en el adulto? Según Frazer, este pensamiento de la magia simpática se basa en dos principios generales: de semejanza y de contagio. El primer principio reza que sí un objeto se parece a un referente vivo, lo que le ocurra al primer referente en el ámbito de la representación le ocurrirá al segundo referente subjetal en el ámbito de la realidad. Por ejemplo, si clavo alfileres a un muñeco que representa a un ente vivo, las heridas o las curaciones efectuadas sobre el sigilo semejante afectarán del mismo modo a ese ente vivo. Por ello, los rituales parodian situaciones antitípicas, aún no realizadas, mediante actos para inducir a que se produzca el fenómeno. Esto es similar a lo que teorizo Lacan del yo en espejo. En segundo lugar, tenemos la magia por contagio. Esto quiere decir, que subyace la creencia que los objetos que estuvieron en contacto con una persona guardan su esencia energética y, mediante manipularlos mágicamente, se puede influir sobre ella para bien o para mal. Lo mismo ocurre con el material genético o desprendimientos de su cuerpo, como uñas, cabellos, sangre, etc. Estas dos leyes de la magia descriptas por Frazer no dejan de guardar una interesante actualidad y, en cuanto a descripción, no han podido ser superadas.

Cabe agregar que la magia es un estadio infantil que perdura en forma escondida o manifiesta en adultos. El asemejar, el imitar y el reproducir en miniatura un proceso psíquico ya era practicado desde los orígenes de la civilización estudiado como una instancia lúdica. Pero de la imitación se pasa a la participación concreta. La magia es otro modo de participar psicológicamente en el mundo real de modo áurico o total. Los pueblos de Mesopotamia daban alimentos a sus estatuas y las trataban como si tuvieran vida, también los egipcios, en los rituales de

aperturas de los sentidos, además de su idea del doble energético como fuerza vital o *ka*. Tylor habla de que la mentalidad animista concluye que todo hombre tiene dos cosas que le pertenecen, su vida y su fantasma. El fantasma es su imagen o su segundo yo y esta analogía vital cuando se traslada a objetos puede producir disociaciones egoicas. Estas disociaciones son paradójicas, ya que el pensamiento animista lo ve todo bajo una sola sustancia. Es parecido al cuerpo astral del discurso esotérico y que aquí lo comparamos con la metáfora de los contenidos inconscientes. Los pueblos *zuñi,* representan los objetos fabricados como seres vivos del mismo modo que las plantas, que los animales y que los hombres dormidos. Según lo describe Lévy Bruhl es como una "vida sorda" capaz de funcionar por medio de fuerzas ocultas y poderosas.

Cuando hablo de mentalidad infantil, refiero a la idea de "pensamiento primitivo" en algunas comunidades o a la idea de "participación mística" o "participación inconsciente" según el mismo Jung. El estudio del pensamiento mágico y su analogía con el pensamiento infantil fue estudiado por Piaget, por Dalval[211] y por Odier[212] que lo relacionaron con la angustia humana, ya que el pensamiento regresivo es un tipo de sensación cercana con la muerte y pueden enmarcarse en las conductas fóbicas. Otros autores han visto los dibujos y los garabatos de los niños como similares a las alucinaciones psicóticas y a las descripciones de imágenes arquetípicas que comentan las personas bajo efectos alucinógenos, tratando de encontrar algunos elementos mitológicos. Según Baldwin, el

[211] Delval, J.: *El animismo y el pensamiento infantil*, Madrid, 1973.
[212] Odier, C.: *La angustia y el pensamiento mágico*, Buenos Aires, 1961.

pensamiento del niño es altamente *adualista*, es decir, confunde a sí mismo con el otro y con lo otro. Los datos subjetivos del yo con los datos intersubjetivos hacia los objetos no presentan distenciones claras entre lo que es natural y lo que es su imitación. El niño en estado primitivo no posee consciencia de su subjetividad, porque el yo serpentino se caracteriza por su trascendencia. Ve todo en un plano único, confundiendo el adentro con el afuera. Se cree que hasta los diez años todo suele suceder fuera de sí, ignora las funciones del yo y nada es interior al ser. Por otra parte, las funciones de *proyección* e *introyección* se muestran como un proceso algo lento. Los objetos son para él fáciles de localizar, así como sus sentimientos siempre están en las cosas, en el mundo externo, al igual que en el animismo. Los pueblos arcaicos perciben de modo distinto a la "imagen" así como ven de otra manera el modelo. El adulto toma de este los caracteres objetivos, es decir, de forma, las diversas dimensiones del espacio; el infante toma los objetos como vehículos de fuerzas ocultas, llenas de vida y están repletas de ser. En todo hay un ser viviente y esto se debe a la sobre excitación del yo ontológico. El bajorrelieve del hechicero de *Trois Fréres* en Francia es una muestra clara de confusión en una representación humana y animal. La proyección aquí se traduce como la noción de un yo en el objeto externo ignorando que ese objeto *imita* algo del mundo real, sino que es tomado como que *es* algo inmanente. Luego el niño comienza a identificarse y colocar el yo en otro lugar, esta será la etapa del "serpentino secundario" que ampliaremos en breve. La imitación ayuda a corregir la confusión. Pero más allá de esto, el pensamiento tanto infantil como el mágico es altamente realista, ya que afirma la existencia

"real" del mundo externo junto con su acceso acrítico y en modo independiente de su consciencia en construcción.

§ *El yo serpentino secundario*

I SEGUNDO AÑO EXTRAUTERINO

En esta etapa el niño empieza a superar la dependencia biológica, se controla poco a poco la motricidad, de esta manera comienza a gatear, pero siente también que no puede realizar las cosas solo, y por ello, se proyecta en su realización en el otro, en espejo, y es en este proceso que el yo psicológico comienza a ganar lugar, a engendrarse en sus facetas más primigenias. Es decir, imita para sobrevivir. Esta mascarada es un paso importante de pasar de la unidad intrauterina a la dualidad del mundo que le tocará enfrentar. Relega el ser por el parecer. Capturar -según Lacan- a la imagen y de allí deriva el conflicto de querer lograr la completitud con esa imagen. Nosotros lo pensaríamos en el sentido de pretender lograr la integración del aspecto místico en las formas rituales dando lugar así al "serpentino secundario" en su etiología. De alguna manera, la unidad poco a poco quedará replegada al inconsciente, a una zona ciega del ser, y su proyección será más allá de él mismo en una disociación narcisista. Pero el desarrollo de lo imaginario tiene que pagar un precio, el precio de la identificación con el otro y las consecuencias que eso conlleva.

El yo psicológico que domina este estadio imaginario es incompleto por sí mismo. Debe ser completado con otra figura externa, que en el símbolo es el Padre. Mientras que Adam y Eva dejaron a la serpiente rastrera atrapada en las raíces del Árbol fálico edénico, la imagen de dicha

serpiente se desdobla por un lado en una serpiente original irascible y amenazante y, por el otro, en una imagen paterna y salvadora, como la "serpiente de cobre". Por tanto, según la tesis lacaniana para que surja el yo psicológico en la dualidad de la ciber-conciencia del mundo, debe ser superado el narcisismo primario como nuevo acto psíquico. De este modo, el yo psicológico es inauténtico, es una mascarada, o la "persona" en la tesis de Jung, cuya aparente centralidad es virtual y sujeta al peligro de la desintegración, porque esconde la unidad ontológica que subyace. Por ello, tal como la serpiente mintió en el Edén, el yo serpentino es simpático o un falseador, ya que el parecer esconde al ser. El analista no debe pactar con el yo (ni el suyo ni el del paciente), ya que este es engañador. Por otra parte, la construcción del yo psicológico comienza a sepultar los sentidos del yo ontológico como la telepatía, la clarividencia o la precognición, sensibilidades que surgirán ante alguna regresión hipnótica o patología psicótica, alguna paranoia donde la imagen se fragmenta como epi-realidad racional y emerge una realidad mítica serpentina (la castración como complejo, bien puede surgir de este peligro regresivo, como también los mitos de Dioses descuartizados a los que ya hemos aludido), así como ante un *episodio de conversión religiosa* donde el yo psicológico se trans-parenta o pierde la identificación en espejo simulada y surgen los fenómenos del misticismo. Por ello, las visiones de santos y aparecidos van acompañadas de reacciones histéricas, epilepsias, contorsiones corporales, crisis del sistema nervioso central (posesiones), estigmas o psico-dermogénesis (estigmas), mediumnidad, etc. Fenómenos parapsicológicos estos, de interacción de la conciencia-consciencia-inconsciente y cuando los fenómenos son de

para-objetos, o se manifiestan externamente, la relación suma a la ciber-conciencia intersubjetal, el estado psíquico correspondiente y la afección del mundo real (aportes, percepciones de movimientos de objetos, alucinaciones de materializaciones, etc.) dando a la experiencia subjetiva la impresión que lo sobrenatural ocurre en el mundo objetivo.

I 1 La Diosa Madre y el ofidio

En esta otra etapa de la construcción del yo psicológico simpático serpentino, mímico, hay un predominio des-proporcionado del yo otológico. Aquí continuamos en la fase oral secundaria o fase caníbal, como ya mencionamos. Este desfasaje se vive como cercano a la totalidad materna y a la instancia intrauterina, de la que el niño no se desligará durante toda su vida a no ser en una experiencia mística redentora. La posibilidad de supervivencia como fuerza o potencia vital (*eros*), el niño la vive en relación diferenciada-indiferenciada con el cuerpo y el ser materno, mientras de esa corporeidad vive, pero, cuando ella lo separa su riesgo de muerte se hace real. Por tanto, su mundo imaginario será construido en la inducción de dar una vida. Todo ritual mágico y religioso consiste en esta lógica.

Los cultos antiguos a la Diosa Madre, así como los ritos tántricos indios, están determinados por la *bali* o el sacrificio cruento, donde la sangre representa la vida perdida y la necesidad de recuperarla en una transformación. No olvidemos que el niño nació a un ambiente luminoso y también sanguinolento ante la crisis del parto, su vida y su pérdida están asociados a rituales en donde se usa sangre humana y animal. Existe una

interesante relación simbólica entre la Madre y la serpiente, mientras la mujer es fuente de vida y de muerte, la serpiente, como su contrapartida imaginaria fálica, también. La serpiente es fuente de sabiduría, de derecho jurídico, de salvación y de revelación, ya que, al mudar su piel, parece renacer y ser perenne, pero ante su veneno, su sagacidad y peligrosidad es fuente de muerte y de destrucción. Aquí la indiferenciación ontológica entre la mujer y lo ofídico o entre la vida y la muerte, se busca reparar en la anulación de esta unidad real en la dualidad imaginaria del yo psicológico para colocar un orden psíquico al mundo neurótico al que se enfrentará el sujeto el resto de su vida. El problema es que siempre parece haber una mala construcción de este yo en esta etapa temprana y puede ser la etiología de las psicosis (fijación en la fase oral), las perversiones (fijación en la etapa anal) o las neurosis (fijación en la etapa fálica) como estructuras de base.

La serpiente y la Diosa son solidarias en el sentido de su relación telúrica, mientras una es rastrera y penetra los huecos del suelo, la otra es la Madre como el suelo. Mientras la serpiente es fálica como una amenaza y cura (serpiente edénica: Satán y serpiente de cobre: Cristo), lo femenino es la que hace crecer la cosecha y, a la vez, se traga a los muertos. Mientras lo fálico —genitales hacia afuera—revela sabiduría exotérica, lo femenino es lo oculto—los genitales hacia dentro—, lo esotérico, lo infernal (es mentirosa y veraz al mismo tiempo).

Los cultos a lo femenino es lo temprano en el plano evolutivo cultural de la prehistoria humana. Figurillas mujeriles (Venus) con los órganos sexuales exagerados son comunes a lo largo del mundo antiguo, y se relacionan más con cultos nocturnos o lunares. La mujer era vista como

fuente de vida que producía la copia de ella misma en forma mágica, ya que el hombre arcaico no asociaba la sexualidad a la reproducción. Por tal, todos sus hijos eran dados desde la virginidad, como la Madre Iglesia cristiana a la que ya nos hemos referido. La idea de la virginidad matricial es un símbolo por antonomasia aun en nuestros días con el culto mariano, de hecho, las visiones paranormales de féminas numinosas se dan por lo general en niños y no tanto en adultos. En la antigua Canaán, el culto a Molok era visto como que los infantes eran hijos de doncellas vírgenes que eran fecundadas por los Dioses (como los hijos de los ángeles antes del diluvio), por tanto, esos hijos al ser "hijos de Dios" debían sacrificarse. Del mismo modo el yo ontológico, que no hay etapa de construcción, sino que se hereda como un "chasis" en la psique de base cumpliendo el papel de "lo original"[213], por tal la crucifixión de este yo como hijo de la madre virgen es el acceso a la realización mística en la resurrección espiritual. El mismo proceso lo vemos reflejado en el mito cristiano de la pasión de Cristo. Al ser hijo del Dios engendrado por espíritu en la virgen presenta dos dimensiones: su yo psicológico es carnal y material, o sea "hijo del hombre", y su yo ontológico en la figura de "hijo del Dios" o Dios hecho hombre, deben ambas naturalezas ser sacrificadas, y una vez que ingresen en la cueva materna de la tumba, que realicen el Edipo en lo *pre* (lo *pre* no como retorno real al pasado sino como reparación curativa), con la bendición del falo podrán resucitar en un yo espiritual o postmístico, un *Self* integrado, como salvación (salud) del ente al realizar al ser.

[213] De Cristo, como redentor, y según la teología paulina, se creía lo mismo. Cristo era el segundo Adán (Adam), es decir, el tipo de un arquetipo original (Romanos 5: 12-21).

I 2 Etapa anal y el origen de la cultura

Pronto la civilización pasa de ser de cazadores recolectores a la economía agraria y alfarera y, como tal, es el comienzo de la escritura y de una cultura más organizada. Comienza con este hecho la historia, la construcción política y religiosa de dominación, de control. La psicopatía puede que sea producto de una fijación en esta fase. Freud llama a esta etapa del desarrollo del niño anal, donde, a través de su yo psicológico en construcción comienza a presentar un dominio sobre los materiales que el mismo produce. Junto con ello comienza, dice Freud, la organización primaria de la libido y la construcción de una etapa que se encamina a la neurosis más clara, así como el reconocimiento dual femineidad y masculinidad, como las representaciones hermafroditas de la India con *Kāmesvara* y *Kāmesvasî*, de la alquimia con el *rebis*, además de otras culturas. Pero, junto con ello, comienzan los conceptos de fijación. Nuevamente como en la etapa oral, en la etapa anal nos encontramos con la ambivalencia de lo perdido y de lo obtenido, la necesidad del control de esta disociación y la sobre adaptación.

II TERCER Y CUARTO AÑO EXTRAUTERINO

II 1 Etapa fálica o genital y el Dios Padre

En esta etapa, el niño descubre sus genitales y aumenta la actividad masturbatoria, es decir, hay una valoración por el pene. Las fantasías sexuales pueden ser hacia la madre como objeto primario, dando comienzo a una instancia edípica. Pero también esas fantasías pueden ser derivadas

a imágenes sustitutorias. Si bien Freud le da un carácter sexual literal al proceso del infante, solo con la falta del desarrollo genital posterior, la idea que interesa aquí es acerca de la concentración de la libido en esta parte erógena del cuerpo y de la cultura. Recordemos que la libido es una energía psíquica movilizadora de fuerzas encontradas que intenta transformarlas para armonizarlas, en dicha dialéctica ocurre el conflicto entre el deseo y la no realización de lo deseado. Aquí interviene la figura castrante, la espada de la ley, de lo jurídico, del Padre.

Sin embargo, la etapa fálica, tardía en la construcción freudiana, abarca la idea de "falo" como genitalidad, lo que incluye a la niña. Por tanto, las fijaciones en esta fase son propias de las neurosis. En el contexto cultural histórico, los pueblos antiguos hacen igualmente un traslado de su hierofanía como libido (*mana)* de la Diosa Madre (*tabú*) al Dios Padre (*chivo expiatorio*). Es decir que los arquetipos mitológicos masculinos adquieren una supremacía sobre los vaginales. No obstante eso, hay una traslación de la evolución yoica desde la unidad materna, donde es predominante el yo ontológico narcisista hacia la dualidad paterna, donde su reino es el del yo psicológico en "espejo". Aquí hay una reafirmación clara de un yo sobre otro y el advenimiento del mundo de la norma, de la proyección y de la simbolización, aunque esto ocurrirá mucho después.

III EDIPO Y CASTRACIÓN

III 1 Posición fálica

El amor del niño hacia la Madre, hacia su fuente de vida y de peligro (Durga/Kali), hacia su Edén perdido, donde están

apostados los ángeles amenazantes, produce ante la separación de la unidad y el acceso a la dualidad el respeto temeroso por el Padre a la vez de la aparición *de un tercero* ante la construcción especular de él como sujeto yoico. Mientras el Padre está ausente, el triángulo amoroso solo tiene dos lados, el niño y su Madre que adopta estatus virginal (como Semiramis-Ninus; Isis-Horus; María-Jesús; Cíbeles-Attis; Osiris-Kamefis; etc.); vale decir, la mujer da a luz por partenogénesis. Este triángulo de *dos lados* es una aporía psicótica que no tiene resolución a no ser que aparezca la "espada" erecta del falo paterno. Este trozar (*berit- pacto,* símbolo como la disección en partes) como hizo Marduk con Tiamat, o Cronos con Uranos, crea el mundo cultural y lógico paterno del triángulo de tres lados. Estamos ahora, sin duda, ante la *asunción trinitaria*. Empero, el Edipo es un factor para que el niño supere el adualismo mágico de la primera infancia y se adapte a un nuevo contexto, ya que acontece el descubrimiento de las diferencias anatómicas entre los sexos, en virtud de lo cual se acentúa el papel predominante que juegan los padres. Sabemos que en Freud el mito de Edipo subyace en el marco de sus ideas. El Padre pasa a ser de un simple satélite a una figura dominante de identificación y de temor prohibitivo. Ahora comparte con el Padre la experiencia de goce que tenía con la Madre en forma exclusiva. El temor y la admiración hacen que surjan sentimientos como la culpa; hasta la propia Madre le impone restricciones. Esta contradicción imaginaria hará que su "angustia en sentido primario" sea la de la pérdida de unidad y, la "angustia secundaria", que vendrá mucho después, será su consciencia de la muerte o de la nada. Todo este bagaje de simbolización de la realidad es lo que forma la estructura de la neurosis en un intento de

adaptación. Este paso de lo imaginario a lo simbólico lacaniano se presenta como un desarrollo normal —neurosis dentro de los parámetros normales—, y se remplaza el retorno materno redentor por el paradigma iluminativo alienante hacia adelante como lo trans-personal, pero deja sin duda afuera la posibilidad de la individuación en la experiencia mística; la sepulta en el pasado prehistórico y prepersonal. Ahora, si la neurosis surge de la colisión de su necesidad de adaptación al ideal del yo en lo simbólico y de su incapacidad de hacerlo plenamente; la psicosis consiste en no poder salir de esta etapa originaria como fijación y de la *forclusión* en la etapa simbólica posterior ante la imposibilidad de asumir el "nombre del Padre". Este drama que se da entre los dos y los cinco años, produce pesadillas y se proyecta en el juego imaginario o el pensamiento mágico y religioso que desarrollará mucho después, en edad adulta, proyectado en la cultura como resabios de épocas perdidas (antediluvianas). Así su relación con lo santo/sagrado será una mímica proyectiva psicosocial "regresiva" a través del acto ritual del yo psicológico al yo ontológico, donde parodia recuperar el vientre perdido.

Este mito edípico, es solo una simplificación de una confusa experiencia del infante donde entra en juego el concepto de triángulo. Al tener fantasías de retorno con la Madre como fuente de la totalidad perdida, por la ley del talión teme que el padre lo castre. En la filosofía Vedānta, del punto o coagulo del *Brahmán*, que se lo entiende como el absoluto indiferenciado, pasa a multiplicarse a sí mismo en la línea cosmogónica, por lo tanto, su ámbito de expansión es *Sākti*, es decir, su energía generativa universal. En ese aumento, surge el símbolo yántrico del triángulo del mandala o chakra. Cada uno de sus ángulos

representa la ambivalencia entre *mûlaprakriti* y *Purusha*, siendo él el sujeto que respira o *âtman*. Esta fase primaria de necesidad de retorno a su fuente es de estructura Edípica o incestuosa (lo real), arrojando el yoguín a una etapa imaginaria, cuyo triángulo es ascendente, y luego, con la simbolización del lenguaje, adquirirá las cualidades de la materia, adaptándose de la mística irrealizable al ritual brahmánico patriarcal, adquiriendo así el lenguaje mántrico y social. En este sentido, el goce de la danza de Siva es sustituido por el deber de Visnú, y Siva se lo representa con un falo o *liṅgam*, en su aspecto masculino, y con un *yoni* en su aspecto femenino. En las culturas semíticas, las Diosas madres son sustituidas poco o poco por las figuras de los Dioses Padres, como fuerza seminal de creación, y la función de las Diosas son relegadas a un segundo plano, es decir, como lo terrestre copulativo y lo virginal *pariturico*. Aparecen Dioses como *Yhwh*, Molok, Malcam y Marduk. En Asiria vemos a Asur o el Señor y se asocia con Ahura Mazda en el Dios Padre persa. Por tanto, el primer desplazamiento mitológico es suprimir la figura creadora materna por la paterna, y luego, sustraer del cuadro al Padre para dar lugar al mito del héroe. De esta manera, los devotos, en los cultos antiguos, para entrar al santuario debían dar un sacrificio "cortado", cruento, que contenga sangre (menstruación) o leche, o algún derivado (semen) como sustituto para impedir la ira del Padre. Esto, sin duda, sostiene el paradigma redentor *pre* del que estamos hablando aquí y la asunción posterior del esquema iluminativo hacia lo *trans* que nos introducirá en el ego psicosocial.

TRATADO VIII
EL YO SIMPÁTICO PSICOSOCIAL

§ *El súperyo. Hacia lo trans como nada*

I EL NOMBRE DEL PADRE Y EL ASPECTO DE LO SIMBOLICO

Es complejo postular una edad aproximada de cuando el yo serpentino deja lugar al yo psicosocial (entendido éste como una formación más densa del yo psicológico), presuntamente de los seis a los doce años, el niño comienza a socializar. Dentro del círculo familiar, el niño empieza a reconocer la presencia de otros miembros de la familia, como el padre, por ejemplo, que será un paso trascendental en su evolución psíquica. Con relación al desarrollo social humano, podemos afirmar que la escolarización marca un paso importantísimo en sus relaciones comunitarias. Se supera el pensamiento mágico adualista imaginario (Madre) y se ingresa en un terreno donde la simbolización se hace central poco a poco a través del lenguaje (Padre). En otras palabras, la adopción del símbolo es *superar a la madre y asumir al padre,* en el sentido general de trasladarse de una instancia de psicosis potencial a la de neurosis, o pasar de la etapa oral primaria a la fálica, es como un viaje iniciático del crecimiento de la vida y como adaptación a la "norma" patriarcalista.

Cuando el yo ontológico es desplazado hacia las profundidades del inconsciente mediante el "corte" paterno, se constituye ahora con más claridad el yo psicológico dentro del campo simbólico. La aparición de este *tercero* (Padre) en juego hace posible que el ente se instaure en el yo psicológico simpático, por la negación materna y por el permiso paterno, y el sujeto se separa de

la unidad primigenia del *ello* dando lugar a su individualidad neurótica del *yo-tú*. Ahora, en base a su prehistoria prepersonal inconsciente comienza su ruta hacia lo *trans*. En otras palabras, comienza la aprensión del mundo en su ciber-conciencia a través de la simpatía analógica y el cosmos comienza a ser simbolizado, lo que equivale a ser disociado. En palabras de Jung es dirigirse hacia la construcción de la *persona*[214].

Sin embargo, hay que aclarar que Freud y Lacan no entienden lo mismo por el "orden simbólico". Aunque Lacan lo utiliza en el sentido que le daba Lévi-Strauss, cuando el sujeto comienza a mediatizar el mundo por una estructura del lenguaje y el complejo edípico queda relegado a una fase inconsciente; Freud lo comprendía como una relación entre el sentido y la forma, por ejemplo, en el simbolismo de los sueños. Nosotros entenderemos el símbolo siempre en sentido religioso, como ya nos hemos esforzado por describir, pero nos es funcional la idea lacaniana en su constitución social y en el *lenguaje* que allí se forma como representación que hace presente una ausencia. En esta dirección, el símbolo que trataremos aquí tendrá ambas valencias, sin que sea necesario aclararlas, ya que el contexto lo hará por sí solo.

Entonces el símbolo será en el sentido primario la construcción del simbolizante y de lo simbolizado como prolongador de una hierofanía, esto en el terreno del animismo infantil o etapa mágico-religiosa; y en el sentido secundario como emblema, es decir, como significante y significado, con una estructura del lenguaje con el que el sujeto adopta una nueva comprensión del mundo

[214] *Op. Cit.* Cabe aclarar que la "persona" en Jung (máscara social) dista de la "persona" en teología. Donde es entendida como el fundamento último que le es dado por gracia a su ser.

superando el ala imaginaria. Mientras que el símbolo en sentido de lenguaje religioso es enoptico, o tiene una raíz afectiva, el emblema o símbolo semiótico es sinóptico, y a pesar que posee una parte interna y otra externa, es sin duda mental. Mientras que el yo serpentino tiene una mediación difusa (en ese momento el objeto ciber-conciente no se diferencia claramente de la psique consciente siendo esta opaca), todavía predomina fuertemente su área inconsciente, siendo más funcional al pensamiento mágico, aquel que se hereda como resabio en el yo psicosocial. En suma: hay diferenciación clara entre lo simbolizante (ícono) y lo simbolizado (la energía invisible de la cosa), o entre lo sagrado/santo y lo profano. Es la misma diferencia que subyace entre el simbolismo de la religión y en los simbolismos de las tradiciones esotéricas. Mientras el primero es emocional y plurivalente, el segundo es filosófico y monovalente. En nuestra investigación en el yo serpentino vemos una instancia casi inundada de la trascendencia indiferenciada, edénica, materna (sutil), en cambio, en el yo psicosocial observamos que es clara la demarcación entre lo trascendente y lo trascendental (mental).

En nuestro paradigma redentor psico-teológico esta mediación semántica comienza primeramente con el episodio que corresponde al relato mítico de la “torre de Babel” luego del diluvio universal. Conviene destacar que el simbolismo del diluvio pareciera mostrar la noche oscura o un pasaje critico de crecimiento. Según Eliade, es posible que corresponda a las tres jornadas ocultas de la luna nueva (muerte lunar); pero es una catástrofe no definitiva, ya que, utilizando la jerga astrológica, es una regeneración equinoccial, es Virgo o el final de un período para dar lugar al comienzo de otra etapa naciente. Etapa donde aparece

la autoridad paterna en el simbolismo de Leo o la espada castrante de lo jurídico, es decir, el padre. Cuando se asume la irreversibilidad del diluvio y la pérdida eterna del Edén que quedó sumergido para siempre en lo pre-personal, funciona como un tipo de nacer a otra aceptación, a lo *trans*, a dejar a la madre resignadamente y asumir un mundo con muchas imagos maternas y paternas, hablando obviamente desde la comparación, y continúa de allí en más hasta su adaptación psicosocial. La proyección es clara, no olvidemos que la mayoría de los mitos patriarcalistas muestran a héroes que reemplazan al Padre y son desmembrados. Siguiendo con nuestra metáfora astrológica, la adultez de los cérvidos o machos con cornamenta se ilustra con el asomo de los cuernos hasta su manifestación, es decir, en Tauro. En el paradigma bíblico corresponde al establecimiento de las leyes sinaíticas dadas por el Padre *Yhwh*[215]. Este establecimiento sacro-jurídico va acompañado de la instauración oficial de la religión ortodoxa, me refiero a "la religión del Antiguo Israel". Esta es impuesta sobre el pueblo bajo una figura mediadora, Moisés, además de una clase sacerdotal —no olvidemos que Moisés era levita, como su hermano Aarón—. Es decir, es recién en el desierto, luego de la liberación de la estructura social egipcia (etapa del olvido), que se asume una religión formal, estructurada, y se construye una etapa teológica, pensada y establecida como "orden sacro-social". Esto se evidencia no solo por las leyes casuísticas sinaíticas, sino por la orden de levantar un

[215] Es notable, que Freud, en esta instancia del desarrollo superyoico, aplicado a las leyes sinaíticas mosaicas también introduzca la hipótesis del asesinato del Padre Moisés, como fin de la religación a la cultura mágica egipcia y paleohebrea y cuyo recuerdo dio lugar luego a la religión que practicó el judaísmo.

templo, una tienda o tabernáculo móvil para llevar a cabo el rito oficial del perdón. Esta estructura política, social y religiosa es aquella que acompañaría a los israelitas durante toda es su historia nacional, legitimada en el mito prediluviano hasta épocas históricas, en que nace el judaísmo propiamente dicho. Solo se podría olvidar el Edipo edénico relegado al inconsciente de las aguas abismales, a través de simbolizarlo en un templo (tienda con el Arca de la Alianza), cuya arquitectura sagrada sea análoga al mito del huerto perdido.

Esta estructura se puede encontrar sustancialmente en otras religiones arcaicas. Por ejemplo, entre los pueblos de África, que se religan con los espíritus a partir de ritos de posesión. Estos son similares a la primera etapa psicológica, apegada a lo materno, luego, cuando llega a la edad adulta el iniciado es autorizado por el grupo de varones (lo patriarcal) a levantar un altar a los antepasados (reconocer a los Padres), esto bien podría ser análogo a *desplazar* el Edipo en las culturas occidentales[216].

Nuevamente volvemos sobre el mismo presupuesto: el paso de lo imaginario infantil y mágico se desplaza al pasar al terreno de lo simbólico, y la simbolización es claramente un *olvido edípico*. El tema del desplazamiento edípico debe ser mejor explicado. Aquí no hablamos de superar, ya que dicho evento sería una "curación" (salud, salvación), sino simplemente a *desplazarlo* o correrlo a su ámbito inconsciente, al "baúl del fondo", pero su "superación" propiamente dicha no ocurrirá nunca. El yo psicosocial seguirá siendo yo, en tanto y en cuanto sea especular, y en esa fase proyectiva quedará varado en la fragmentación de la polifonía simbólica no pudiendo superar a la Madre sino

[216] Cécile, M. &Ortigues, E..: *Edipo africano*, Buenos Aires, 1974.

solo “correrla de la escena”, proyectarla como en una pantalla o tela de *maya* (*sombra* platónica), viendo a todas las mujeres exogámicas como fragmentos maternos. En el caso de la niña ocurre con igual dialéctica, pero con relación a los fragmentos del Padre (¿Electra?). No ver, o confundir la realidad con su sombra, es equivalente al episodio de la tragedia en la que Edipo se arranca los ojos.

Volviendo al análisis psico-teológico, el templo mosaico hebreo nunca pudo recuperar el perdón definitivo de Dios ni restablecer el Edén perdido, solo fue una analogía paliativa. Por ello necesitaban una redención no sea un desplazamiento sino algo superador. Esto recuerda los mitos del descuartizamiento de los Dioses. Isis debe rearmar a Osiris a través de buscar y reunir sus pedazos y así puede encontrar en él el amor sin disociación. Aunque esto solo puede lograrse en un proceso postmístico, que en el mito redentor será el acontecimiento de Cristo con su dialéctica de tortura, muerte, resurrección y liberación vivido de modo existencial (volveremos sobre esto en el segundo libro).

Reiteramos, el Edipo en realidad **no se supera**, sino que **se desplaza** al inconsciente, cuando el ente puede simbolizar ingresando así en sociedad donde sustituye su drama proyectando el dilema en el mundo real; base de sus sociedades neuróticas y alienadas. Entre los pueblos primitivos, cuando se pasa a la adultez se simbolizan a los ancestros en el rito de llevar la “mascara”, y de este modo, se ingresa en la proyección psicosocial. El uso de máscaras en las diversas culturas ha sido estudiado por Lévi-Strauss y este las interpreta como elementos de transformación del *status* social. En ese contexto forman parte de un sistema cuyas estructuras menores son definidas por un conjunto de rasgos propios (colores, formas, asociaciones

simbólicas) constitutivos según su estilo. Así las "máscaras" son más que una simple representación de otras cosas, induce a una transformación, es decir, lo que eligen representar; y a su vez son el resultado ornamental de condensaciones de sueños hechos presentes sociales en contextos culturales específicos.

Por tanto, el armado del yo psicosocial es una superación adual onírica del serpentino anterior por un mosaico de asociaciones que se originan en mitos ancestrales que dan cohesión social, económica y religiosa al grupo que superó la infancia mítica. Ahora se adentrará a un mundo en el que hay otras leyes, otras normas más allá que las de los padres, serán las normas de autoridades sustitutorias (maestro, director, inspector, etc.) que funcionarán como una *polis* en miniatura. Y luego de la escuela esta la socialización en el afuera del hogar con el concepto de "la pandilla" del "grupos de amigos". Es aquí donde aparecerá un líder natural y el sujeto asumirá un papel fundamental en ese micromundo, que lo adaptará al mundo próximo que le tocará enfrentar. Nuevamente podemos interpretar el juego de las máscaras como representaciones de los Padres o los antepasados que marcan los códigos legales. En este sentido, funcionan al igual que los cosméticos, no solo como diferencias sociales, sino que marcan la separación y la distancia con la naturaleza. Emerge así el mundo representado como "simpatía".

En nuestro análisis psico-teológico, la salida de Egipto del Israel antiguo y la donación de la ley de *Yhwh,* que da la *ley del Padre* siendo a su vez Dios de los Padres antiguos (Abraham, Isaac y Jacob), claramente ponen restricciones de todo tipo, de las que abundan las sexuales. En el código de santidad del Levítico, claramente se prohíbe el incesto

so pena de muerte. La Ley del talión, a la que hacíamos referencia, es "ojo por ojo", "diente por diente", "vida por vida", si el niño desea a la madre, el Padre como propietario "legal" podría hacerle lo mismo a él (Freud pensaba que la "Ley del talión" era esencialmente inconsciente). De esto se desprende que en el complejo edípico esta *encastrado el mito de la redención* —si el niño le da el falo a la madre, el padre lo castrará, entonces el niño deberá sustituirlo, es decir, *redimirlo*—. La redención aquí consiste en simbolizar lo que nunca tendrá; por tanto, el existir en la sociedad (para los otros) por el lenguaje deviene por la necesidad de tener lo que se desea, y se olvida al ser en los tiempos primitivos antediluvianos edípicos. Otro gran capítulo que se abrirá al ente existente en un desarrollo ontogenético será la pubertad y la sexualidad concomitante con los cambios en su cuerpo. La atracción física hacia seres del sexo opuesto, lo alejaran del Edipo o, mejor dicho, desplazará el complejo, allí comenzarán sus primeras líneas de proyección neurótica hacia el mundo dual; el Edipo —o su *imagen anímica* según Jung— será espejado en otra mujer, pero mientras no tome consciencia de ello, nuca encontrará lo verdadero sino lo sustituto, vale decir, buscara siempre a la madre por sustitución redentora. Esta toma de consciencia de su *ánima* funcionará como *un cuarto* personaje en el drama —Yo, Padre, madre y *ánima*— (se entenderá mejor estas funciones en el siguiente libro). El espejar el Edipo en un matrimonio exogámico es una muestra clara del enmascaramiento social simpático que, por debajo de él, está presente en un mito inconsciente, pero que sigue manifestándose a través de diversas proyecciones. Surgirá luego el empleo, el estudio universitario y la idea de vocación (olvidando su vocación ideal ontológica) para

cumplir un rol dentro de esa sociedad (máscara), y junto con ello, lo sagrado como campo de la trascendencia será casi de manera definitiva sepultado en el inconsciente compartido, pulsionando su nivel existencial hacia los objetos del mundo fenoménico y como sentido trascendente se apropiará de una forma de religión. Vale decir, el campo de la trascendencia se sustituye por lo trascendente o lo trascendental, y esa sustitución expiatoria lo atará a la angustia de la nada. Por tanto, solo la superación en lo prepersonal, en la redención a través de la crucifixión traerá liberación, pero eso, insistimos, será por una experiencia y un acontecimiento místico. La neurosis o la angustia de la nada se afianzarán a medida que la persona crezca y se integre a la sociedad, donde primará una construcción más o menos estable de la figura paterna, de su ley y de su jurisdicción. Del paso por la pubertad y la adultez el sujeto se enmascarará o creará su "persona" (personalidad), tal cual lo entendía Jung, y su relación con el mundo de la consciencia y de la ciber-conciencia será a través de la proyección de *maya*. La proyección se dará en el mundo neurótico y esas proyecciones serán claramente provenientes del *ello* depositadas en la realidad, en sus partes no integradas, y desde la cara de su inconsciente personal. El Padre y La Madre serán como imágenes eyectadas a *sustitutos* donde depositen sus relaciones y vivan su propio drama. Por ejemplo, en el caso de la mujer desplazará su "complejo de masculinidad" o el "complejo de Electra" al buscar un tipo de marido más o menos parecido al Padre, o algún tipo de figura masculina que lo sustituya, pero la sustitución simpatética siempre estará presente; aunque su construcción superyoica será menos rígida, ya que, según Freud, la "mujer ya fue castrada" y lo reemplazara con el

deseo de ser ella madre. En el caso del varón, su deseo incestuoso será trasladado a una mujer exogámica que le proyectará de modo inconsciente la imagen materna o de alguna mujer que haya sido fundamental para él, como imagen *anímica* afuera. Por todo ello, lo que constituya el fuero interno unitivo del ser no podrá corresponder en la escala social deformándose. De esta manera, hemos mencionado a *grosso modo* como a partir de espejos simbólicos el neurótico se manejará en un mundo patriarcal, donde el lenguaje de "nombre" o el súper yo sea una figura que regulen sus relaciones inter-sociales.

II PALIATIVO DE LA RELIGION DE LAS FORMAS SOCIALES

La elección de una religión o adoptar la religión de los padres por tradición no será aquí objeto de consideración especial. No obstante, me centraré en las formas neuróticas derivadas hacia lo santo que adoptará el sujeto en el mundo psicosocial.

Las formas de religión serán dadas por una proyección paterna hacia la figura de un Dios masculino, varonil, guerrero o misericordioso pero un varón al fin. En Occidente la figura de lo femenino quedó relegada al mito de la virgen como apéndice de la teología Dios Padre-Dios Hijo y Dios-Espíritu Santo. También ha sido proyectada a una estructura sacro-psico-social como es la Madre Iglesia, que como ya estudiamos, da a luz hijos en virginidad y espera salvar a esos hijos cuando estos, luego de su muerte sean convertidos en ángeles asexuados. Por otra parte, en el mundo occidental, estructuras de poder ajenas a la Iglesia y, en muchos casos opositoras, se otorgarán la legitimidad de ser los resabios de lo femenino, como los cultos secretos (discretos) iniciáticos que proceden del

gnosticismo, del hermetismo tardo antiguo y renacentista y de la reunión de la alquimia, la astrología, la magia y la cábala. Pero más allá de esto, el Padre tendrá una importancia capital en la religiosidad exotérica, dual, superyoica. Por otra parte, en los cultos populares y marginales de lo institucional, así como en el esoterismo explicito e implícito, la figura de lo femenino o lo materno estará presente en este ideario de manera enfática, quizá bajo la línea de la Pacha Mama, las Diosas terribles del tantra o lo agrario o bajo la energía de *Sãkti.*

Ya que su vida psicosocial será por proyección neurótica y dual, todo conflicto o crisis que derive a su *ello* la buscará reparar en la conducta repetitiva como un modo de aprehensión en el ámbito de la realidad inconsciente y colectiva. Es decir, si un hombre elige una mujer como arquetipo de la madre siempre que se dé cuenta de que no es la madre, la culpará por no encajar con sus esperanzas, y por no aceptar su propia proyección o su sombra, buscará a otra que sí represente a ese arquetipo; por tanto, un deseo se reemplaza por otro deseo en una cadena interminable y llena de dolor, diría el budismo. Hasta que no *asuma una individuación* estará en poligamia, lo mismo aplica a la mujer como estructura. Lo que quiero ejemplificar con esto es que "la repetición ritual" es similar en su dialéctica y redentora en su fase arquetípica, pero nunca emancipadora por cura.

Llevado el sistema al rito litúrgico religioso, el *acting* cumplirá varias funciones importantes a nivel psicosocial, aunque siempre dentro del campo neurótico y bajo su control. En principio, el rito servirá para revivir arquetipos mitológicos, mediante la repetición típica; de esa manera el sujeto cumplirá con el rol social que le impondrá la religión de turno. En segundo término, los ritos serán parodias que

servirán para penetrar en el inconsciente, en su lado oscuro, con una contención social. La religión de las formas permite el *ser salvado* por un instante, es decir, *ser psicótico* dentro de un esquema neurótico controlado; aunque nunca se salve y nunca se pierda el yo. El rito como simpatía y como contorno psicosocial cumple un papel apotropaico. Dentro de la estructura religiosa como sistema, se cree lo imposible, como que un hombre resucitó después de muerto, o que Dios le dio a Moisés las leyes desde una nube de fuego, o que una escultura de madera o de yeso tiene el poder de curar o dar algún pedido imposible, etc. Dentro de la estructura social esto no es mal visto. Por ello decimos que el rito religioso nos permite ser "locos" por un instante en el tiempo y en el espacio recortado, sin ser condenados así por los otros. Es, de alguna manera, reflotar el yo serpentino dentro del yo psicosocial sin caer en *pecado*.

La misma lógica aplica al templo. Cuando se ingresa a la Iglesia como espacio real, se está entrando en un campo santo, a un sector inconsciente y colectivo donde está el Dios Padre hecho hijo sacrificado, la Madre virgen y los espíritus de los muertos y demás seres sobrenaturales. Pero dentro de ese espacio santo, el yo está controlado. Nada puede pasar, se sale de allí y todo continúa igual en el mundo dual. Los egipcios colocaban inscripciones con hechizos y fórmulas mágicas, así como talismanes y amuletos para que el difunto pueda ingresar en su viaje inconsciente de manera segura, con un anclaje a la neurosis, como cebo a la realidad, lugar a donde estaba su momia en proyección doble. En último sentido la redención tiene su instancia de reparación teológica. Aquí se entiende como una forma de religación trascendente, ya abandonando el terreno mágico serpentino donde es

notoria la participación casi plena del yo ontológico y un giro hacia la súplica al Dios, al pacto, a la negociación con un Dios adaptado al mundo dual y "normal". Quiero decir con esto que en el mito de la redención existe el mismo sistema de reparación para la culpa y el pecado que provee el Padre celeste.

Pero lo que importa aquí como idea central, es que el yo psicosocial abandona poco a poco el pensamiento mágico o lo desplaza hacia a la religión formal. Mientras que el pensamiento mágico será *invocativo* el religioso será *evocativo* de lo perdido. Por supuesto, en la vida adulta el ente conserva siempre ese pensamiento mágico en su parte más primitiva del yo, en el yo serpentino olvidado, pero dicho pensamiento mágico puede surgir ante situaciones de crisis, aunque se conserva en forma más o menos controlada en la filosofía esotérica. No obstante, lo que funciona como una construcción socio-religiosa, próxima a lo formal, es la intuición del ser que constituye al ente en estado nuclear. Esta intuición casi permanente, será la causa de su contradicción —así como la clave de su cura— y de la "creación" por proyección del ser perdido de un Dios *a posteriori*, en sus diversos derivados culturales. Empero, no todo está perdido. Hay una manera de cura redentora en la realidad psicosocial. Un reseteo. Hablo del "retorno" del ente al ser en el estadio prepersonal, regreso no en el tiempo, claro, sino en el *kairos* del acontecimiento místico, en su crucifixión personal, que restablezca en un segundo nacimiento espiritual los condicionamientos del primer nacimiento biológico, muerte y resurrección del yo, un yo salvado no por la fe en ninguna religión de las formas, sino un yo curado en la realidad: este será el origen de la revelación del misterio de la sanación y de su liberación.